Die
Rechte des Menschen
von
Nikolaus Spedalieri,

worinn erwiesen wird,
daß die kristliche Religion
die sicherste Beschützerinn der zur Erhaltung der bürgerlichen Gesellschaft nothwendigen Mittel sey.

Aus
dem Italienischen übersetzt
von **

In VI. Theilen.
I. Theil.

Paßau,
gedruckt, und verlegt bei Niklas Ambrosi, Hofbuchdrucker.

1794.

Haud ſcio, an pietate adverſus deos ſublata, ſocietas etiam humani generis tollatur.

Cic. de nat. Deor. lib. 2.

Staatliche Bibliothek
Regensburg

Vorbericht des Verfassers.

Lange war die Leitung der Staatsgeschäfte einer kleinen Anzahl weiser Männer anvertraut, die sich in der schweren Regierungskunst mehr durch das redende Studium der Geschäfte selbst, als durch abstrakte aus der Methaphysik hergeholte Spekulazionen bildeten; auch war es ein allgemein angenommener Grundsatz, daß das Volk nicht eben, um es in Unterwürfigkeit zu erhalten, als vielmehr, weil es eines ächten Begriffs der Dinge unfähig, weil es leichtsinnig, weil es schon seiner Anlage nach aufbrausend ist, und darum die ihm eingeräumte Einsicht wider sein eigenes Interesse mißbraucht hätte, gleich dem Blinden an der Hand geführt werden müße.

Hingegen sind einige unserer heutigen Gelehrten der Meynung, daß allgemeine Geschäfte, auch allgemein geschlichtet — daß jedem Bürger gestattet werden müße, darüber seine Meynung abzugeben; auf diese Art, glau-

glauben sie, würde der Tyraney ein stärkerer Damm entgegengesetzt, und das gesellschaftliche Wohl ungleich mehr befördert werden. Daher schreibt sich nun das zahllose Heer von Reformatoren, die unter der verführerischen Larve eines Menschenfreundes mit verwegner Hand den Schleier zerrissen, der die künstlich verwebte Maschine der Regierung bisher so sorgfältig verborgen hatte; daher die Reformatoren, welche dieses künstliche Gewebe in allen seinen kleinsten Fäden den Augen aller darstellten, und dann dadurch, daß sie dem Pöbel mit der Fähigkeit darüber urtheilen zu können schmeichelten, allgemach in den Gemüthern den Zunder zu einer großen Revolution legten, die nun schon mit ganzem Ungestüme in manchen Gegenden Europens wirklich ausgebrochen, in andern dem Ausbruche nahe ist, ja überall die schrecklichsten, und kläglichsten Jammerszenen droht.

Wohin zielen so ungewöhnliche, und gewaltsame Bewegungen unter den Völkern? Wohin laufen so viele bewafnete Nazionen mit drohender Stirne, und zornigen Blicken? Was wollen sie mit ihrem gebietherischen Geschrei? Jedermann weiß es. Von schwindlenden Gelehrten, die ihnen das Bild ihres Elendes übertrieben geschildert haben, wurden

sie

sie gereizt, von diesen sind sie auf die Feßeln aufmerksam gemacht worden, die sie auf allen Seiten belasten, von diesen, sage ich, wurden sie erinnert, daß sie Menschen seyn — diese haben sie auf ihre natürlichen Rechte zurückerinnert, und sie zugleich überredet, daß, um dieses kostbare Geschenk wieder erlangen, herstellen, und sichern zu können, ein Umsturz der Nationalkonstituzionen schlechterdings nothwendig sey: sie haben zu diesem Ende die Fahne der Freyheit aufgesteckt, sich angebothen, selbst Anführer zu seyn, und der Haufe war in der süßen Trunkenheit bereit, solchen Anführern zügellos dahin nachzueilen, wohin ihn die Hofnung, sich selbst eine glücklichere Existenz zu geben, lokte.

Manche glauben, diese Revoluzion sey gleich den vielen andern, die uns die Geschichte der Vorzeiten liefert, das Werk der Natur allein, die in die äußersten Bedrängnisse versetzt, alle ihre Kräfte aufbiethet, und sich um einer vollkommnern Sicherheit willen in die entgegengesetzte Extremität zurückstürzt. Andere halten diese Revoluzion vielmehr für ein Werk der Kunst — sie glauben hierin nicht undeutlich unter den äußerlichen Hüllen einen regulären Plan wahrzunehmen, der

schon

schon von vielen Jahren her entworfen ist, den man allgemach mit aller Vorsicht den Völkern entdekt hat, und wo man zur Bekanntmachung des Endzwecks nur so lange wartet, bis sich diese Völker an die neuen Begriffe mehr und mehr gewöhnen, und die Anzahl der vorhandenen Hindernisse so groß wird, daß die Rückkehr zur ehemaligen Einrichtung, wo nicht unmöglich, doch unendlich schwer wird. Die Vertheidiger dieser Meynung nehmen die Betrachtung zum Grunde, daß es ja den Philosophen am Besten bekannt seyn müße, welch' ein unvermeidliches Loos der Gehorsam für das Volk sey, und wie wenig dasselbe bisher in allen Theilen der Welt davon anders befreyet war, als daß ihm der Gehorsam nur unter verschiedenen Gestalten auferlegt wurde. Sie schliessen daraus, daß das leichtsinnige Verlangen der Einfältigen durch glänzende Täuschungen in der reif überdachten Absicht gereitzt werde, die dermaligen Regierungssysteme, so wie die herrschende Religion umzustürzen, und auf ihren Trümmern einen eisernen Thron — einen weit grausamern und drückendern Despotismus zu stellen, als derjenige ist, den man der Religion, und den kristlichen Regenten vorwirft — ein Endzweck, zu dessen Erreichung sie sich des Kunstgriffes bedienen, dem Volke den Unterschied seiner

neuen

neuen Regierung so lange zu bergen, bis ihm die Kräfte mangeln, sich von seinen neuen ungleich lästigern Feßeln loszureissen.

Was nun immer für eine Absicht bei diesen Revolutionsstiftungen seyn möge; so ist es eine ausgemachte offenbare Sache, daß heutiges Tages die heftigsten Ausfälle der Philosophen unsers Jahrhunderts wider die herrschende Religion gemeynet seyen. Die Schriften, welche sie unter dem Volke verbreiten, die Maßregeln, die sie öffentlich nehmen, die geheimen Intriguen, welche sie spielen, das Gold, das sie vertheilen, die Belohnungen, welche sie verheißen, die Unglücksfälle, womit sie drohen, alles dieses zielt deutlich auf die Ausrottung dieser Religion, auf den Umsturz der Nationalkonstituzionen, und auf eine solche Umschmelzung der vaterländischen Gesetze ab, daß davon die kristliche Religion gänzlich ausgeschlossen bleibe, indem sie zum Grundsatze annehmen, auch ohne diese Stütze könne ein gesellschaftliches Gebäude, worinn die Menschen ihre Glückseligkeit finden, bestehen; ja sie (die Religion) sey vielmehr den Rechten des Menschen schädlich, und der menschlichen Glückseligkeit hinderlich.

Wir-

Wirklich ist dieses das Resultat feyerlicher und allgemein bekannter Thathandlungen. Dieses Resultat läßt sich nicht mehr bezweifeln. Mir sey aber erlaubt zu fragen, ob es einer von diesen Politikern gewagt habe, die Völker über diesen wichtigen Grundsatz, der sichtbar die Seele aller ihrer Unternehmungen ist, zu belehren? Gewiß nicht, vielmehr hat es jeder für rathsamer befunden, faktisch zu Werke zu gehen; eine Weise, die wahrhaft kürzer und geschickter ist, um dahin zu gelangen, wohin man will: aber wird es darum nicht alsobald unvermeidlich wieder auf den alten Grundsatz zurückkehren — daß ein Volk gleich einem Blinden an der Hand geführt werden müße — ein Grundsatz, wider den doch die Neuerer so laut schreien. Nachdem sie uns aufgeklärt haben, nachdem sie selbst wollen, daß, wo es um unser Interesse zu thun ist, wir selbst urtheilen, daß auch nichts ohne unsere volle Einsicht geschehen dürfte; so mögen wir wohl das Recht haben, sie zu bitten, sie möchten uns dasjenige, was sie stillschweigend zur Absicht haben, auch offenbar bekannt machen, oder erlauben, daß wir sie vor dem Richterstuhle des Publikums einer Inkonsequenz oder einer Wortbrüchigkeit anklagen.

Die Untersuchung, welche sie selbst anstellen mußten, soll auch mich beschäfftigen,

von

von ihrer vorzüglichen Sorge, die Freyheit im Denken einzuführen, erwarte ich's, daß es ihnen nicht mißfallen werde, wenn ich von dieser Freiheit im gegenwärtigen Falle Gebrauch mache. Als Bürger bin auch ich bei diesem höchst wichtigen Geschäfte mitintereßirt; als Mensch kömmt auch mir das nämliche Recht der Freyheit zu, das sie den andern einräumen, und als Partikularperson habe ich wahrhaftig eben so vielen Eifer für das Wohl meiner Mitmenschen, als sie zu haben vorgeben mögen. Ich weiß zwar, daß dergleichen Wortgepränge wenig kosten — ich weiß, wie oft man sich derselben bediene, um die wahren Absichten, die mancher Schriftsteller hat, zu verbergen. Ich will also nicht, daß meinen Worten allein Glauben beigemeßen werde, ich verlange nur, was Recht ist, was Niemand läugnen kann, ohne auf die Seite des Unrechts zu gerathen — ich verlange also einzig, daß die Leser ihr Urtheil nach dem, was gesagt werden wird, richten, und sich über die Person, die es sagt, ganz wegsetzen sollen. Da es meine Absicht ist, diesen wichtigen Gegenstand blos als Philosoph vor dem Richterstuhle der Vernunft zu behandeln, so werde ich beinahe vergessen, ein Krist zu seyn — ich werde die Uiberzeugung, welche ich von der Göttlichkeit der Offenbarung habe, auf

die

die Seite setzen, und mich blos darauf beschränken, diese Offenbarung von Seite der Politik zu betrachten, um zu sehen, ob sie auch den zeitlichen Geschäften der Menschen dienlich sey. Ich werde weiter, wie es bei Werken, die auf Vernunftschlüße gebauet werden, erforderlich ist, mich befleißen, keinen Hauptbegrif dunkel oder unerklärt zu lassen — nichts zu behaupten, das nicht schlußförmig bewiesen ist, und allen Materien jene Ordnung, und Verbindung zu geben, die den Verstand feßelt, und ihn beizupflichten nöthigt. Darum werde ich auch von keiner Autorität Gebrauch machen, noch weniger zur Beredsamkeit Zuflucht nehmen. Die Autorität kann bei dieser Gattung Wahrheiten zu keinem Beweise dienen, und die Beredsamkeit kann sogar dem Irrthume den Schein der Wahrheit geben. Mein Wille ist zu überzeugen, ich will, daß sich der Leser nicht eher ergebe, bis nicht der Widerstand Verirrung des Geistes oder Verderbtheit des Herzens wäre. Ich schreite nun zur Uibersicht des ganzen Werkes.

Die grosse Absicht bei den heutigen Bemühungen der Völker ist, das Mittel aufzufinden, wodurch die Rechte des Menschen in der bürgerlichen Gesellschaft am Besten gesichert werden. Hier ist also die Kenntniß

dieser Rechte, und die Untersuchung aller Mittel, welche zu ihrer Beschützung dienlich scheinen, nothwendig, um weiters einsehen zu können, welches von diesen Mitteln vorzüglich gewählt werden müße.

Ich fange daher mit der Behauptung an, daß der Mensch den Trieb zur Glückseligkeit wesentlich habe, daraus werde ich die Rechte herleiten, welche jedem Menschen von Natur aus zustehen, und dann weiters schliessen, daß die bestmöglichste Sicherstellung unserer natürlichen Rechte schlechterdings nothwendig sey, weñ wir anders glücklich seyn wollen. Dem zu Folge werde ich beweisen, daß nur in der bürgerlichen Gesellschaft die erwünschte Sicherheit erzielt werden könne — ein Grundsatz, bei dessen Erörterung ich einen hinreichenden Begrif von dem Gesellschaftsvertrage, und von der Organisazion der Gesellschaft geben werde. Ich will weiters die Erklärung verschiedener wichtiger Punkte, wie auch die Widerlegung gewißer falscher Grundsätze, die den Despotismus erzeugen, und folglich auf die Vernichtung der Rechte des Menschen abzielen, über mich nehmen. Kurz ich will einen Inbegrif vom Naturrechte liefern, der schon allein wegen einigen Zergliederungen, die in den Autoren, welche von dem Naturrechte geschrieben

ha=

haben, nicht zu finden sind, sehr nützlich, und hier wegen der deutlichen, und richtigen Verständlichkeit meines ganzen Werks vorauszusetzen nothwendig ist. Hierin wird nun der Inhalt des ersten Theils bestehen.

Ich werde weiters untersuchen, welche Mittel die menschliche Klugheit in dem Grunde der bürgerlichen Gesellschaft selbst entdeke, um es dahin zu bringen, daß in derselben jeder die Ausübung seiner natürlichen Rechte, so wie die Glückseligkeit, die davon abhängt, in Sicherheit genüße, und nachdem ich die Gebrechen dieser Mittel nach einander werde dargethan haben, werde ich daraus schliessen, daß eine Gesellschaft, die auf blos natürlichen Mitteln beruht, von keiner Beständigkeit wäre. Dieß macht den Gegenstand des zweyten Theiles.

Ich nehme dann die Menschen in dem angegebenen Systeme so an, als hätten sie gar keine Religionsbegriffe. Da sie nun doch, sobald sie sich einmal in der Gesellschaft befinden, über die sichtbare Welt hinausdenken, und folglich entweder für die Existenz Gottes, oder für den Atheismus sich entschliessen müssen; so werde ich zeigen, daß die Irreligion der

Ge-

Gesellschaft jene schwache Mittel, womit sie sich doch einigermaßen erhalten konnte, raube, indem sie alle fruchtlos und sogar schädlich macht; ich werde weiters beweisen, daß die Irreligion schon ihrer Natur nach die schwerésten Uibel mit sich bringe. Und dieses soll den dritten Theil ausmachen.

Aus diesen Voraussetzungen folgt unmittelbar, daß man nothwendiglich diesen natürlichen Mitteln zu Hilfe eine Religion annehmen müße. Da es eine natürliche, und eine geoffenbarte giebt; so ist die Frage, welche von beiden einer Nationalkonstituzion zum Grunde gegeben werden solle. Ich werde handgreiflich darthun, daß der Deismus der bürgerlichen Gesellschaft eine Hilfe verspreche, die zwar den Schein hat, zur Beschützung der natürlichen Rechte eines jeden wirksam zu seyn, in der That aber gänzlich außer Stand ist, seine Verheißungen zu erfüllen. Wahrhaftig hierin liegt die gefährlichste Täuschung, die heutiges Tages freylich blos aus Mangel der Untersuchung herrscht. Ich fordere alle Deisten zur Widerlegung meiner Beweise auf, und sage, es sey für die Vertheidigung der Wahrheit ein vorzügliches Glück, daß sie hier so leicht und deutlich ist, um von allen verstanden zu werden. Die Täuschung, von der hier die Rede ist, bleibt nicht nur gefährlich, weil sie

den

den Verstand mit Schimären anfüllt, sondern auch weil die Grundsätze des Deismus doch allzeit auf den Atheismus hinausgehen, welcher, wie ich schon gezeigt habe, der Gesellschaft höchst nachtheilig ist. Davon wird der vierte Theil handeln.

Die Vortheile, welche der Deismus verspricht, aber nicht gewähren kann, verspricht, und gewährt dann wirklich die kristliche Religion. Sie verschaft der bürgerlichen Gesellschaft noch überdieß andere Hilfsquellen, die blos ihr allein eigen sind, auch viel vermögen, die menschlichen Leidenschaften zu bezämen, und das gesellschaftliche Wohl zu befördern. Die Erörterung dieser Punkte wird dann der fünfte Theil enthalten.

Die Frage, warum einige kristliche Völker unter dem Drucke so vieler Uibel so sehr schmachten, daß sie diese nicht mehr ertragen können, und darum mit aller Anstrengung Mittel dagegen suchen, ist dann sehr natürlich, und eben so natürlich die Antwort darauf. Sie sind in diese Uibel verfallen, weil die kristliche Religion, welche zur Hindanhaltung derselben dient, fast nicht mehr besteht. Ich werde die wesentlichen Veränderungen, welche diese Religion gelitten, und die Mittel, die man dazu angewandt hat, darthun, und daraus

wei-

weiter folgern, daß der einzige natürliche Vorschlag der ist, sie wieder aufleben, und blühend zu machen. Diesen Gegenstand will ich im sechsten und letzten Theile erörtern, und zugleich auch den Hauptschluß, der sich aus dem ganzen Werke ergiebt, machen.

Wenn die Wichtigkeit des Gegenstandes hinreicht, die Aufmerksamkeit von selbst zu erregen; so habe ich nicht nöthig, den Leser mit überflüßigen Bitten zu ermüden. Vielleicht ist die Verblendung in unseren Zeiten noch nicht so weit gekommen, daß sie vor dem Lichte der Wahrheit nicht verschwinden sollte: noch kann die Zahl derjenigen, die die Wahrheit erkennen, und sie stillschweigend verehren, wachsen: meine Stimme kann andere bewegen, die Wahrheit noch läuter und nachdrücklicher zu verkünden. Sollte aber alles taub seyn, sollte ich kein Gehör finden; so werde ich mich damit beruhigen, daß auch ich freymüthig meine Meynung gesagt, und den Leser dieses Werks überzeugt habe, wie mir blos die Menschenliebe dieses ganze Werk in die Feder gegeben habe.

Der Verfasser.

Vor-

Vorrede des Uibersetzers.

Wenn je der Uibersetzer eines Werkes vor dem Richterstuhle des lesenden Publikums um Nachsicht zu bitten hatte, so bin es gewiß ich, weil sowohl die Wichtigkeit des Werkes selbst, als die Weitschichtigkeit desselben hier und da, Fehler unvermeidlich macht. In dieser Voraussetzung und da jeder einsichtvolle Mann von selbst weiß, wie schwer die Uibersetzung eines solchen Werkes sey; so schmeichle ich mir ohne Anstand mit seiner gütigen Nachsicht und Belehrung, so wie ich hiermit zum Voraus erkläre, daß ich die Beschimpfungen der satyrischen Wizlinge, oder derjenigen, die nur zu tadeln aber nicht zu belehren im Stande sind, gar nicht achte, weil sie mir gerade wie diejenigen vorkommen, die ihren Mitmenschen nur gerne schaden, nie aber nützen möchten.

Der Uibersetzer.

Von

Von den Rechten des Menschen.

Worinn gezeigt wird, daß die kristliche Religion das sicherste Mittel sey, die bürgerliche Gesellschaft aufrecht zu erhalten, und daß daher die Wiederemporbringung dieser Religion der einzige den gegenwärtigen Zeitumständen nützliche Vorschlag bleibe.

Erster Theil.

Von den Rechten des Menschen, und der bürgerlichen Gesellschaft.

Wenn wir das sicherste Mittel, die Rechte des Menschen zu schützen, auffinden wollen: so müßen wir vorläufig untersuchen, was für Rechte, und wie viel derselben dem Menschen zukommen; woraus sich ein klarer Begrif von der bürgerlichen Gesellschaft aufstellen läßt. Gleichwie derjenige, der sein Vermögen sicher stellen will, vorläufig sein Kapital berechnen, dann Kenntniß von der Bank, wo er es hinterlegt, haben muß, und so auf seine Sicherheit bedacht ist, eben so müßen auch wir bei unserm Gegenstande als dem wichtigsten Intereße zu Werke gehen.

I. Hauptstück.

Von dem Triebe des Menschen zur Glückseligkeit.

§. 1.

Ob sich gleich jeder Mensch überzeugt hält, daß er schon von Natur aus nach Glückseligkeit strebe, so kömmt doch diese Uiberzeugung mehr von dem Gefühle, als

von der Vernunft her. Alle Menschen kennen die Glückseligkeit — jedoch erhält der größte Theil diese Kenntniß früher aus einem natürlichen Triebe, als aus einer Uiberzeugung. Gleichwie nun aber die Uiberzeugung, um Irrthümer zu vermeiden, sicherer ist, als der Instinkt, und daher auch die Vernunft geschickter ist, andere zu überführen, als das bloße Gefühl: so wird die richtige Erklärung des dunkeln Begrifes, und der Beweis, daß jeder **Mensch einen natürlichen Hang zur Glückseligkeit habe**, von großem Nutzen seyn.

§. 2. Was soll man unter dem Worte **Glückseligkeit** verstehen. Frage man sich selbst: sagt nicht jedermann, daß ihn seine **unbefriedigten** Wünsche unglücklich machen, welches so viel heißt, als daß sie ihn quälen, immer heftig beunruhigen, und kurz! ihn in einen widerwärtigen Zustand versetzen, in welchem sich die Seele, weil sie nicht in ihrer gehörigen Stimmung ist, für **unglücklich** hält. Hingegen wenn ihre Wünsche **befriedigt** sind, findet die Seele Ruhe — reines Vergnügen in sich selbst, und ist folglich in einem Zustande, worinn sie sich **glücklich** schätzt. **Die Glückseligkeit ist daher ein Stand der Ruhe, und der Freude.**

§. 3. Die **Glückseligkeit** muß wohl von den Ursachen, welche sie veranlaßen, und von den Gegenständen, worauf sie sich bezieht, unterschieden werden; denn ein anderes ist die Frage, was die Glückseligkeit sey, und ein anderes ist die Untersuchung, worauf sie sich bezieht z. B. auf Reichthümer, Ruhm, Sinneslust, und Tugend. Die griechischen Philosophen konnten eben deßwegen, weil sie die **Wirkung** mit der Ursache vermengt hatten, nicht

über-

übereinkommen, welcher der letzte Zweck – das höchste Gut – des Menschen sey. Nur Epikur bestimmte deutlich die Glückseligkeit als einen Stand der Freude, und des Vergnügens; allein, weil er Atheist war: so konnte er die wahre Ursache, worauf sich diese dem Menschen eigene Freude gründe, nicht entdecken.

§. 4. Wir werden die Ursache der Glückseligkeit leicht angeben können. Da die Glückseligkeit ein Stand der Ruhe, und der Freude ist: so muß sie wohl von Dingen, die der Natur der Seele angemeßen sind, veranlaßt werden, weil sonst ein beständiger Streit, und Widerspruch, dem die Seelenvermögen unterworfen wären, den Stand der Ruhe, und der Freude, worinn doch die Glückseligkeit besteht, vernichten würde. Nur Thoren können sich einbilden, daß jede Art des Vergnügens zur Glückseligkeit führen könne! Vergnügen – die mit der Vernunft im Widerspruche stehen, verbreiten in der Seele das bittere Gift einer bald größern, und bald kleinern Unruhe, welche entweder gleich tödtet, oder nur mit dem Tode sich endet.

§. 5. Das, was uns zur Glückseligkeit leitet, nennen wir gut, und ein Uibel das, was uns unglücklich macht. Alles, was übrigens auf unsere Glückseligkeit, oder Unglückseligkeit keinen Bezug hat, nennen wir gleichgiltig.*) Man wundere sich weiter nicht, wenn der eine die nämliche Sache für ein Uibel hält, die der andere für gut anpreiset. Denn da nicht alle die Glückseligkeit in der nämlichen Quelle suchen:

 so

*) Feder sagt, eine Sache heisse gut, in so ferne sie angenehm oder nützlich ist, und bös, in so ferne sie unangenehm oder schädlich ist. A. d. U.

so sind auch die Begriffe von Gut und Uibel, im Bezuge auf die Ursachen der Glückseligkeit und Unglückseligkeit verschieden. Der Zinker, der sich glücklich schätzte, weil er arm war, mußte die Armuth für ein Gut halten, während sie der Peripathetiker für ein Uibel, und die Reichthümer als der Glückseligkeit zuträglich hielt.

§. 6. Uiberhaupt muß das Gute in das **wahre**, worinn die Glückseligkeit **wirklich** besteht, und in das **Scheingut**, welches zur Glückseligkeit nur schicklich **scheint**, — in sich selbst aber eine sichere Quelle des **Unglücks** ist, untergetheilet werden. Das nämliche läßt sich auch von dem **Uibel** sagen.

§. 7. So wäre der Begrif von Glückseligkeit bestimmt. Der Trieb des Menschen zu derselben ist eine durch den unmittelbaren Weg des **Gefühls** bekannte Wahrheit, und fällt gleich durch einen Zufall die Stärke dieses natürlichen Triebes nicht allen Menschen im nämlichen Maße auf: so ist es doch richtig, daß er eine unserer Natur so **nothwendige**, als **wesentliche** Eigenschaft ist, ohne welche sich das Daseyn des Menschen **nicht** denken läßt. Von diesem mächtigen Hange zur Glückseligkeit wird sich jeder selbst leicht überzeugen, wenn er sich frägt, ob er wohl einen Augenblick der Glückseligkeit entsagen, einen seinen Handlungen widersprechenden Endzweck wählen, und bei dem Anblicke seines **Wohls**, oder seines **Uibels** gleichgiltig bleiben könne? gewiß nicht. Der Mensch kann zwar aus Irrthum die Glückseligkeit da suchen, wo keine ist, doch beweist auch hier sein Bestreben, daß ihn die Natur zur Glückseligkeit bestimmt hat, ob er gleich in so einem Falle, während er nach Glückseligkeit strebt, unglücklich wird.

§. 8.

§. 8. Es kömmt nun darauf an, zu untersuchen, ob auch die **Vernunft** zur Entdeckung dessen, was allen schon durch ihr inneres Gefühl bekannt ist, das Ihrige beitrage. Ich meines Theils glaube, ein vernünftiges Wesen müße eben deßwegen, weil es **vernünftig** ist, nach etwas **Verlangen tragen**. Und alle werden mir hierin beipflichten, welche überdenken, daß **Wollen** eigentlich nichts anders, als eine **Bejahung** und **Nichtwollen** eine **Verneinung** sey. Nun ist diese Bejahung und Verneinung eine unzertrennliche Eigenschaft **des Verstandes**, woraus klar folget, daß, weil der Mensch von Natur aus verständig ist — er zugleich von Natur aus **Verlangen**, und **Abscheu** tragen müße — und zwar jenes nach dem **Guten**, das heißt, nach dem was ihn glücklich macht, und diesen (**vor dem Uibel**) das ist, vor dem, was ihm **Unglück** bringt. Auf diese Weise glaubte ich erwiesen zu haben, daß der Trieb zur Glückseligkeit eine von dem verständigen Wesen unzertrennliche Eigenschaft sey.

§. 9. Doch wir wollen diesen Beweis noch deutlicher entwikeln. Wir stellen uns **Verstand und Wille**, als zwey verschiedene Seelenvermögen vor, wie sie es auch wirklich in so ferne sind, als eines von dem andern verschiedentlich erkläret wird — in sich selbst aber, weil ein einfaches Wesen keine wirkliche Zusammensetzung zuläßt, sind diese zwey Vermögen nur die Seele selbst unter verschiedenen Modifikazionen. Diese Seele ist eine **lebende** Substanz, deren Leben in Handlungen besteht, die ihr schon der Natur nach eigen sind. In so ferne nun diese wirkende Kraft der Seele **Ideen** erzeugt, sagt man, daß sie ein **Erkenntnißvermögen** habe, und in so ferne sie etwas **billigt**, oder **verwirft**, was sie sich vorstellt, sagt man,

man, daß sie wolle, oder nicht wolle *) und zwar dergestalt, daß sie unter der Leitung des Erkenntnißvermögens von Natur verlange, und verabscheue, daher denn das Verlangen nach dem Guten, und der Abscheu vor dem Uibel, oder was das nämliche ist, das Bestreben nach Glückseligkeit und die Hindanhaltung des Unglücks ein nothwendiges Attribut der menschlichen Natur seyn muß.

§. 10. Die Natur selbst weiset uns klar darauf, daß unser Wille zum Guten überhaupt bestimmt ist. Welches so viel heißt, als daß, so bald uns etwas übel scheint, wir es nicht mehr verlangen können; daß zwischen dem Uibel und dem Guten überhaupt keine Willkür, wohl aber zwischen den Gränzen des Guten und des Bösen insbesondere bestehe. Da nun das Gute das ist, was Glückseligkeit bringt, und das Uibel, was der Glückseligkeit entgegen ist: so heißt der Satz: daß wir nur das Gute verlangen können, so viel, als daß wir nur nach Glückseligkeit trachten.

§. 11. Wir haben uns über die Natur nicht zu beklagen, daß sie uns nicht eine unbeschränkte Freyheit verliehen habe. Wie ein Schif ohne Steuerruder, ausgesetzt dem Ungestüm der Winde, und der Unbeständigkeit der Wo-

*) Schon die Begriffe lehren, und die Beobachtung bestättigt es, daß die Willenskraft von der Vorstellungskraft abhängig ist. Keine Begierde, keine Verabscheuung, keine Art von Willensäußerung wird je vorkommen, oder läßt sich auch nur denken, ohne daß etwas durch Empfindung oder Vorstellung gegenwärtig ist, was dieses Wohlgefallen, oder Mißfallen ihr erwecke, zu Begierden oder Verabscheuungen sie reitze. Feder Unt. ü. d. m. W. 1. Th. 1. B.

Wogen, wäre der Mensch, wenn sein Wille keinen Standpunkt hätte: alle Handlungen, die das Gewebe des Lebens machen, geschähen aus Zufall: ohne Ordnung, ohne Absicht, und ohne Ursache würden wir handeln, und dadurch würde uns jeden Augenblick die Gefahr des Untergangs drohen; aber so ist der allgemeine Begrif des Guten dem Geiste immer gegenwärtig, von ihm kann sich der Wille nie trennen, er ist der getreue Beschützer, der uns vor den Gefahren warnet; das Steuerruder, welches den Lauf lenket, der unbewegliche Punkt des Kompaßes, der allen unsern Handlungen eine Regelmäßigkeit – eine Uibereinstimmung, und eine Festigkeit gibt, die des vernünftigen Wesens, und der Weisheit seines Schöpfers würdig ist.

§. 12. Die Seele des Menschen ist in einem zweyfachen Zustande zu betrachten – einmal als vereinigt mit dem Körper – und dieser Zustand ist vorübergängig – nachdem aber der Körper in Staub wird verwandelt seyn, wird sie fortfahren, ewig zu leben; woraus sich folgert, daß, da ihr die Glückseligkeit zukömmt, weil sie solche verlangt, und fähig ist, sie zu fühlen, es nothwendig ist, eine zeitliche, und ewige Glückseligkeit anzunehmen.

§. 13. In der That sehen wir selbst ein, daß es in diesem Leben keine vollkommene Glückseligkeit geben könne; es besteht kein Gut, das nicht mit Uibel vermenget ist, und eben deßwegen giebt es auch kein reines Vergnügen. Wir mögen was immer für ein zeitliches Gut annehmen, so muß man sich schon über desselben Zergänglichkeit allein entsetzen, maßen jedes zufällige Wesen nie das nämliche bleibt – in dem zweyten Augenblicke nicht

mehr

mehr ist, was es in dem ersten war — unaufhörlich der Veränderlichkeit, und allgemach der Vernichtung unterworfen ist. Welche Beruhigung kann wohl jener Geist fühlen, der nach dem unendlichen, unveränderlichen und ewigen Wesen trachtet!

§. 14. Unendlich, unveränderkich und ewig muß der Gegenstand unserer Glückseligkeit seyn, Eigenschaften, die aber nur **Gott** allein zukommen, und was können wir uns nach unsern dunkeln Begriffen sonst für gut vorstellen, als das Unendliche, welches, da es für den engen Kreis unsers Verstandes nicht faßlich ist, (in un modo vago ed indeterminato,) sich überall auf eine unbegränzte Art offenbaret, wodurch wir deutlich und hinreichend genug überzeugt werden, daß in Gott allein unsere Glückseligkeit beruhe.

§. 15. Die Vorschriften der Klugheit erfordern es daher, daß der Mensch immer nach dem **Höchsten Endzwecke** strebe, zu deßen vollkommenen Genuß er erst aber dann gelangen kann, nachdem der Geist sich von den lästigen Banden des Körpers wird befreyet, und von der Materie wird losgemacht haben. Aus diesem glaube ich die Folge ziehen zu können, daß wir jedes zeitliche Gut, welches der Erlangung des höchsten Wesens im Wege stehet, als ein **wahres Uibel** wegen der deutlichen Vernunftregel, daß im **Kollisionsfalle** die **minder vollkommene** Glückseligkeit der **vollkommenen** nachzusetzen sey, verwerfen müßen.

§. 16. Doch will ich dieses nur im Vorbeigehen, und als zur Sache nicht gehörig gesagt haben, weil wir so lan-

lange, bis nicht die Rede vom Deismus seyn wird, die Menschen ohne allen Begrif von Religion annehmen, und betrachten müßen, als hätten sie keine Kenntniß von Gott – keine Kenntniß von dem zweyfachen Zustande des Menschen, und von dem zukünftigen Leben, sondern daß sich ihre Erkenntniß auf den bloßen Begrif der zeitlichen Glückseligkeit beschränke. Es glaube also keiner, daß ich geflißentlich den Gegenstand dieser Untersuchungen verdrehen, und anstatt von dem zeitlichen Intereße zu handeln, von blos geistlichen Dingen handeln wolle.

§. 17. Gewiß ist's, daß, da der Mensch, immer verständig ist, derselbe auch immer ein Verlangen haben müße, das heißt, da sein Bestreben nach Glückseligkeit auch während seinem zeitlichen Daseyn ununterbrochen fortdauert, er schon von Natur hiezu ununterbrochen berufen seyn müße, und daß, wenn er gleich die Glückseligkeit in diesem Leben wegen Beschaffenheit seiner Lage nicht vollkommen erlangen kann – Er dennoch gebohren ist, nach Möglichkeit glückselig zu werden.

§. 18. Weil nun die Glückseligkeit der große Endzweck aller unserer Handlungen ist; so hat uns auch die Natur mit den Mitteln, solche zu erlangen, versehen. Wir haben einen **Verstand**, einen **Willen**, und eine **selbst bewegende Kraft**. Der Verstand untersucht die Gegenstände, ob sie nämlich gut oder übel sind: der Wille bestimmt ihre Wahl, und befiehlt der bewegenden Kraft; die dann die Glieder des Leibes lenkt, um sich deßen, was zur Glückseligkeit dienet, zu bemächtigen.

§. 19.

§. 19. Der Verstand irrt aber oft in seinen Urtheilen, auch wird er oft von dem Willen, diesem Spiele der tobenden Leidenschaften, die den Verstand durch ihre Schleichwege verblenden, auf Abwege gebracht; dann handelt der Mensch in einem Wahne und stürzt sich, während er dem Glücke entgegen zu eilen glaubt, in den Abgrund des Elendes. Nur jene werden also glücklich, die richtig urtheilen.

II. Hauptstück.
Von dem Naturrechte und seinen Eigenschaften.

§. 1.

Im vorigen Hauptstücke handelten wir von dem Endzwecke der menschlichen Handlungen, weil er zum Grunde dienen muß, woraus sich die jedem Menschen zukommenden natürlichen Rechte herleiten, und erklären laßen. Um diese gründlich zu kennen, und derselben Werth richtig zu schätzen, müßen wir die Definition voraussetzen, was wohl Recht sey: ohne uns doch bei den verschiedenen Bedeutungen dieses Worts, in so ferne sie zu unserem Gegenstande nicht gehören, aufzuhalten.

§. 2. Wenn wir sagen, wir haben ein Recht: so verstehen wir darunter ein der Vernunft angemeßenes Vermögen, etwas zu thun, zu haben, und zu brauchen. Das bloße physische Vermögen gründet kein Recht. Der Dieb hat das physische Vermögen mich zu bestehlen; aber hat er darum schon das Recht? Um den Begrif vom Rechte aufzustellen, muß das Vermögen mit der Vernunft übereinstimmend seyn, und in diesem Verstande nehmen wir das Recht an.

§. 3.

§. 3. Aus dem bereits gesagten glaube ich deutlich genug dargethan zu haben, daß der **Maßstab** des Rechtes immer die **Vernunft**, nie aber die **Stärke** seyn müße. Und wirklich **recht** und **gerade** bedeuten einerley, und es ist eben so gut gesagt: **dieses ist eine gerade Linie**, oder **dieses ist eine rechte Linie**. Auch müßen wir gestehen, daß die Richtschnur der Gerechtigkeit unserer Handlungen, nicht die Stärke, sondern die Vernunft sey, weil diese, nicht aber jene ihrer Natur nach geeignet ist, die Art, die Zeit, und die Ursache, warum diese, oder jene Handlung recht, oder unrecht sey, anzudeuten. Die Vernunft ist also die Richtschnur oder der Maßstab des Rechts (das heißt) das Recht erstreckt sich so weit, als das **Vermögen** der Vernunft angemeßen ist. Der lateinische Ausdruck: jure fit — will so viel sagen, als daß man eine Sache mit Vernunft thun könne, daß der letzte Grund der Handlung auf vernünftigen Bewegründen oder einer innern Nothwendigkeit beruhe. Daher gründet und beschränket nur die Vernunft das *Jus.*

§. 4. Wir haben nun **zwo** Gattungen des Rechts zu unterscheiden: nämlich das **natürliche**, und das **positive**: letzteres wird in das **göttliche**, und in das **menschliche** untergetheilet. Ohne uns bey jenem aufzuhalten, verstehen wir unter dem zweyten, nämlich dem menschlichen, ein der **Vernunft angemeßenes Vermögen, welches aus einer menschlichen Thathandlung entsteht.** Wenn ich zum Grunde eine menschliche Handlung annehme, und daraus logisch folgere, daß ich dieses, oder jenes **thun kann**: so heißt es so viel, als daß ich ein **positives menschliches Recht** gründe. Ich kann mit Bewilligung des Regenten Waffen in die Stadt bringen, und

die-

dieses ist ein positives menschliches Recht. Das natürliche Recht ist jenes der Vernunft angemeßene Vermögen, welches aus einem wesentlichen Attribut des Menschen entsteht. Wenn ich ein wesentliches Attribut des Menschen zum Grunde annehme, und daraus logisch folgere, daß ich dieses, oder jenes thun kann, so entsteht daraus ein natürliches Recht. Das Recht, sein eigenes Ich zu erhalten, ist natürlich, weil ein solches Vermögen eine richtige Folge der menschlichen Natur ist.

§. 5. Nach dem bereits gesagten kann das positive Recht nicht anders, als nur durch äußerliche Handlungen (manifestazione esterna) die der Vernunft den Grund zeigen, aus welchem sich die Schlußfolge ziehen läßt, bekannt werden, da im Gegentheil das natürliche Recht aus der Ursache diese ausdrückliche Kundmachung nicht bedarf, weil die bloße Vernunft von sich selbst den Grund, und die Schlußfolge findet, um sich das natürliche Recht bekannt zu machen.

§. 6. Zur näheren Beleuchtung dieses angegebenen Unterschiedes müßen wir bemerken, daß die Wahrheiten in die nothwendigen, und in die zufälligen eingetheilt werden, und daß, um jene zu entdecken die Vernunft hinreiche, weil sie durch das Band, womit sie die Natur selbst untereinander verknüpft hat, eine Kette ausmachen, deren Glieder sich an einander schließen, und deren letztes bei dem Hauptgrundsatze des Widerspruches, *idem nequit simul esse & non esse*, der eine für sich bekannte Wahrheit enthält, aufhöret. Aber zur Entdeckung zufälliger Wahrheiten ist die bloße Vernunft nicht hinlänglich – sie kann ihnen nicht nachspüren, weil sie isolirt, und eine von der andern unab-

hän-

hängig sind. Menschliche Thathandlungen, die die Quelle positiver Rechte sind — enthalten zufällige Wahrheiten, welche die Vernunft nie errathen, sondern blos durch die Sinne erfahren kann. Dagegen beruhen die natürlichen Rechte auf nothwendigen Wahrheiten, dergleichen jene sind, welche die Natur des Menschen — seine wesentlichen Eigenschaften, und die Attribute, ohne welche sich diese Natur nicht begreifen läßt, andeuten. Wir sehen, daß, um diese zu entdecken, die Vernunft den Beystand der Sinne nicht vonnöthen habe; wie kann ich aber nach dem oben angeführten Beispiele wißen, ob ich das Recht habe Waffen in die Stadt zu bringen, da dieses blos von dem freyen Willen des Regenten abhängt? Wie kann ich mich durch den bloßen Gebrauch der Vernunft versichern, daß er es wolle? Hier ist es um die Untersuchung einer bloßen Thathandlung zu thun, wo alles Nachdenken umsonst, und es schlechterdings erforderlich ist, daß der Regent selbst durch irgend ein äußerliches Zeichen seine Schlußfaßung bekannt mache. Aber das Recht der Selbsterhaltung entspringt aus einer nothwendigen Wahrheit, nämlich, daß der Mensch seiner Natur gemäß nach Glückseligkeit strebe; und deßwegen erkennet man es durch den bloßen Gebrauch der Vernunft, ohne eines äußern Beistandes nöthig zu haben.

§. 7. In diesen Voraussetzungen haben wir ein leichtes, deutliches, und unfehlbares Wahrzeichen, um zu erkennen, wann ein Recht natürlich, und wann es positiv ist. Man nehme auf den Grund Rücksicht. — Enthält er eine nothwendige Wahrheit — so ist es ausgemacht, daß sich daraus ein natürliches Recht leitet, gibt man aber zu, daß der Grund eine zufällige Wahrheit für

sich habe, so kann nur ein positives Recht daraus entstehen.

§. 8. Es kömmt nun darauf an zu untersuchen, wie sich wohl erkennen laße, wann eine Wahrheit nothwendig, und wann sie zufällig ist? Unstreitig wird man solche auf das oben angeführte principium contradictionis zurückweisen müßen. Wenn man sieht, daß das Gegentheil eines Satzes einen Widerspruch in sich faßt: so enthält er eine nothwendige Wahrheit; läßt sich aber das Gegentheil ohne Widerspruch sagen, so enthält er eine zufällige. z. B. das Gegentheil dieses Satzes: der gestrige Tag war heiter, faßt keinen Widerspruch in sich, weil es auch nicht heiter seyn konnte, und dieses wäre eine zufällige Wahrheit — der andere Satz: das gleichseitige Dreyeck hat gleiche Angeln mit der Basis, ist nothwendig wahr, weil das Gegentheil, nämlich, daß die Angeln der Basis nicht gleich seyen, der Natur des gleichseitigen Dreyecks widerspricht.

§. 9. Aus diesem erklärten Unterschiede der Gründe laßen sich die verschiedenen, einander entgegen gesetzten Eigenschaften der zwo Gattungen des Rechts entnehmen. Zudem ist es bei den Metaphysikern ausgemacht, daß die Wesenheiten und die wesentlichen Attributen aller Dinge nicht nur allein in Rücksicht auf das menschliche, sondern sogar auf das göttliche Vermögen nothwendig, und unveränderlich sind. Zwar kann Gott als Schöpfer aller Wesen machen, daß ein Dreyeck nicht existire, oder daß es, wann es ihm beliebig, zu existiren aufhöre; aber will er einmal das Daseyn dieser Figur, so kann sie nicht anderst bestehen, als mit drey Seiten und drey Ecken — dann kann sich auch nie mehr ereignen, daß nicht diese drey Seiten

die

die Summe zwey gleicher Angel ausmachen. Schon für sich ist dieses unmöglich, weil es der Natur eines gleichseitigen Triangels zuwider ist, und weil Gott das, was für sich unmöglich ist, nicht thun kann. Diese Wesenheit und dieses wesentliche Attribut kommen also der Natur des Triangels **nothwendig** und **unveränderlich** zu.

§. 10. Diese Lehre läßt sich auch bei dem Menschen anwenden. — Er ist in Hinsicht auf die Existenz und ihre Dauer gleich allen übrigen Geschöpfen dergestalt zufällig, daß Gott als unbeschränkter Herr ihm sein Daseyn nach Gefallen geben, und nehmen könne. Angenommen aber, daß sein Daseyn einmal entschieden ist, so kann er nicht mehr mit einer Wesenheit, und mit wesentlichen Attributen bestehen, die von jenen, welche er schon wirklich hat, unterschieden sind; daher sind auch diese sogar in Hinsicht auf die göttliche **Macht nothwendig**, und **unveränderlich**.

§. 11. Dem Grundsatze gemäß, daß die Folge ihrem Vordersatze gleichkommen müße — läßt sich nun weiter behaupten, daß nicht blos die Wesenheit, und die wesentlichen Attributen einer Sache, sondern auch alles, was sich richtig daraus folgert, auf gleiche Weise nothwendig, und unveränderlich sey.

§. 12. Nun wird jedermann leicht einsehen, daß die **positiven** Rechte **zufällig**, und **veränderlich** sind, weil wie wir gesagt haben, die Gründe, woher sie geleitet werden, gleichfalls veränderlich, und zufällig sind; hingegen, weil die Gründe der **natürlichen Rechte** die Eigenschaft der **Nothwendigkeit** und **Unveränderlichkeit** haben, so bleiben auch diese nothwendig, und unveränderlich.

§. 13. Darum sind auch die positiven Rechte allen Abwechslungen der Zufälligkeit unterworfen – sie werden modifizirt — vermehrt — beschränkt — sie leiden oft Ausnahmen — hängen von den Umständen ab, und werden oft ganz aufgehoben. Hingegen sind die natürlichen Rechte unverletzbar, verjähren sich nie — und bleiben unveränderlich die nämlichen. Der Allmächtige selbst kann sie keinen Augenblick auf die Seite setzen, um wie viel weniger die Menschen. Er kann zwar ihre Kraft unterdrücken, aber sie nicht vernichten — Vorurtheile können sie verdunkeln, aber nie verdrängen — kein Stillschweigen, kein Zeitalter — keine Entfernung des Orts — keine Veränderlichkeit im Schicksale kann ihnen einigen Schaden zufügen — sie bestehen in der Natur, und können nur mit dem Menschen zugleich zu Grunde gehen — und nur ein Feind des Schöpfers sowohl, als des Menschen kann sie bekämpfen.

III. Hauptstück.

Von den Gattungen der natürlichen Rechte des Menschen.

§. 1.

Nachdem wir nun gesehen haben, was ein natürliches und was ein positives Recht sey, so müßen wir vorzüglich sehen, wie viele Gattungen der natürlichen Rechte, und zwar der vornehmsten es gebe, die dem Menschen, als Menschen zukommen, und das erste Gut sind, welches uns die vorsichtige Natur vorbereitet hat, und von uns in dem ersten Augenblicke, als wir Bewohner dieser Welt werden, unzertrennlich sind. Bei Erklärung derselben müßen wir uns nicht mit einer bloßen Beschreibung begnügen; denn es liegt uns daran, daß, damit sich jedermann

mann von der Richtigkeit des Daseyns dieser Gesetze überzeuge, solche auf das genaueste bewiesen werden.

§. 2. Wir sehen gleich ein, daß auch hier der Hauptgrund, worauf unser Beweis ruhen sollte, kein anderer, als jener seyn könne, den wir als den Hauptendzweck aller menschlichen Handlungen vorausgeschickt haben, und der deutlich genug angiebt, daß, da das Recht ein Vermögen zu handeln ist, der Ausfluß desselben allzeit in einem wesentlichen Attribut des Menschen aufgesucht werden müße, welches wieder auf das Handeln selbst zurückführt.

§. 3. In allen Menschen nimmt man einen Trieb wahr, der sie einzig dahin leitet, ihre Glückseligkeit zu befördern. Aus diesem zum Grunde angenommenen Triebe folgt unmittelbar, und überhaupt, daß ihnen die Natur zu allem dem ein Recht einräume, was die Vernunft als ein schickliches Mittel zur Erlangung des gesagten Endzweckes entdeckt. Darinn wäre nun der Inbegrif aller natürlichen Rechte des Menschen, darinn bestünde die Größe seiner Herrlichkeit, deren vorzüglichsten Werth wir nun in Untersuchung nehmen wollen.

§. 4. Jeder Mensch hat das Recht der Selbsterhaltung: dieses Recht fällt nach dem oben erwähnten Grundsatze am ersten, und vorzüglichsten auf. Es ist auch in der That sehr einleuchtend, daß der Mensch ohne das Vermögen sich zu erhalten, schon bei dem bloßen Gedanken höchst unglücklich seyn würde, daß es nicht in seiner Macht stehe, sein Leben zu schützen, und sich selbst seine Existenz bis auf jenen Zeitpunkt zu verlängern, den er auch wenn es in seiner Macht stünde, dann noch, so viel mög-

lich fristen würde. Deßwegen ist auch ein solches Vermögen dem Menschen notorisch angemeßen, das heißt, es ist ein wahres Recht, weil es eine richtige Folge eines wesentlichen Attributs der menschlichen Natur ist.

§. 5. Jeder Mensch hat das Recht, sich selbst zu **vervollkommnen**: und dieses ist das zweyte Recht. Damit es aber Niemand vermenge, muß ich bemerken, daß jeder Mensch in sich einen Trieb nach **Vollkommenheit** habe, vermög welchem er sich beharrlich anstrengt, seinen Zustand zu verbeßern. Man glaube aber nicht, daß dieser Trieb ein von dem Bestreben nach Glückseligkeit verschiedenes Ding sey. Da der Mensch im Stande ist, ein Gut mit dem andern zu vergleichen, und sich thätig nach dem höchsten, nach dem unendlichen bestrebt, so setzet er, wenn er ein höheres Gut entdeckt, als jenes ist, das er besitzt, das kleinere auf die Seite, und suchet das größere zu erlangen. Gleichfalls wünscht er neuentdeckte Güter, die ihm eher nicht bekannt waren. Es ist klar, daß, wenn die Vernunft dem Menschen nicht dieses Vermögen, immer höhere, und neue Güter zu erlangen, verliehen hätte, er in einem beständigen Zustande von Unruhe dahin leben würde — einem Zustande, der doch jenem der Zufriedenheit, und der Freude, die eigentlich die Glückseligkeit ausmachen, widerstreben würde. Aber was heißt sich selbst **vervollkommnen** anders, als immer höhere, und neue Güter erlangen. Daher denn aus dem Triebe zur Glückseligkeit, das der Vernunft angemeßene **Vermögen**, wörtlich, das **Recht** sich selbst zu vervollkommnen, entspringt.

§. 6. Diese zwote Gattung des Rechts läßt sich auf die nämliche Weise aus dem **Rechte** der Selbsterhaltung

her-

herleiten. Die Erlangung neuer Güter ist die wirkliche Ausübung derjenigen Vermögen seines Selbsts, die bisher nur noch in seiner Macht allein (in potenza) lagen. Da nun der Mensch das Recht hat, sich selbst zu erhalten, das heißt, sein Daseyn zu schützen; so hat er auch das Recht, neue Güter zu erlangen, oder sich zu vervollkommnen.

§. 7. Jeder Mensch hat das Eigenthumsrecht über alles das, was er erlangt. Und dieß ist das dritte Recht, welches wir beweisen werden. Ein Gut heißt man eigen, wenn es dergestalt mein ist, daß es nicht zugleich auch ein anderer besitzen kann, das will sagen, womit ich selber schalten kann, und alle übrige darauf keinen Anspruch haben. Setzen wir indeßen, daß ich das, was ich erlange, nicht mein **Eigenthum** nennen dürfte; so folgert sich, daß ich nicht das Recht haben würde, mich selbst zu erhalten, und zu vervollkommnen, weil die andern das Vermögen hätten, mir die Mittel zu rauben, die ich mir in dieser Absicht herbeigeschaft habe; welches doch den einmal angenommenen Wahrheiten widerspräche. Das Recht des **Eigenthums** über alles, was man erlangt, ist also mit den Rechten der **Selbsterhaltung** und der **Vervollkommnung** seiner selbst auf das engste verbunden.

§. 8. Es bleibt nun die Erörterung der Frage übrig, welche Güter den Gegenstand des **Eigenthums** ausmachen. Die Beantwortung dieser Frage wird leicht, wenn man betrachtet, daß einige Güter der Natur so beschaffen sind, daß man sie **insgemein** genüßen könne — und dieß entweder **zu gleicher Zeit**. z. B. das Einathmen der Luft, die Wohlthat der Sonne, oder **wechselweis**. z. B.

den Gebrauch der fliessenden Wäßer. Dergleichen Güter können nicht das Eigenthum eines einzigen werden, weil aus der Ursache, daß die Rechte der Selbsterhaltung, und der Vervollkommnung auch ohne Eigenthum ausgeübt werden können, kein Grund vorhanden wäre, warum sich einer mit Ausschluß der andern solche zueignen, und dadurch der gesunden Vernunft entgegen handeln solle.

§. 9. Es gibt natürliche Güter, die so beschaffen sind, daß sie nie von vielen, wohl aber von **einem** oder **wenigen** gebraucht werden können, und diese sind der Gegenstand des Eigenthumsrechts. Wem nun dieses Recht zustehe, wollen wir itzt entscheiden.

§. 10. Da diese Güter zur Erhaltung, und Vervollkommnung eines jeden Menschen dienen: so haben alle Menschen gleichen Anspruch auf dieselben; das heißt, alle sind geeignet, solche zu erlangen. Da aber ihr Genuß nur einem oder wenigen zu Theil werden kann; so kann auch nur dieser Einzige, oder diese wenigen allein das Eigenthumsrecht haben, welche die **ersten** sind, solche mittels eines **Faktums** an sich zu bringen; weil sie schon einen Grund für sich haben, der den übrigen mangelt, und weil nach dem vorausgesagten, das Recht ein **Vermögen** ist, welches aus einem **zureichenden Grunde** entspringt.

§. 11. Wenn wir eine Sache durch irgend eine materiele Handlung in **Besitz nehmen**, so ist es eben so viel, als ob wir eine Sache durch eine **Thathandlung** an uns brächten; daher gründet die Besitznehmung einer Sache, die Niemand gehörte — ein vollkommenes Eigenthumsrecht, das heißt, der **erste Erwerber** eines

Guts,

Guts, das noch keines andern Eigenthum ist, macht sich solches dergestalt eigen, daß er alle übrigen davon ausschließt.

§. 12. Es giebt ferners Güter, welche der **Kunstfleiß** des Menschen erzeugt, wenn er entweder der arbeitenden Natur zu Hilfe kömmt, oder sich ihrer Erzeugniße hiezu bedient. Diese Güter **gehören** unstreitig demjenigen, der sie erzeugt, weil die **Wirkung** mit ihrer **Ursache** auf das engste verknüpfet ist.

§. 13. Hier lohnt es der Mühe, anzugeben, worinn der Irrthum des berüchtigten Beförderers des Despotismus bestanden habe, er schickte nämlich seinem ungeheuren System den Hauptgrundsatz voraus, daß **jeder Mensch von Natur das Recht zu seiner Erhaltung habe**, und dann daß **alle Menschen gleich seyen**. Daraus folgerte er, daß alle Menschen auf alle und die nämlichen Sachen ein gleiches Recht haben, *jus omnium in omnia,* und verfiel auf die Schlußfolge, daß der natürliche Stand der Menschen — ein Stand des Krieges, aller wider alle ist — *bellum omnium in omnes.* Da er weiters sah, daß dieses eher ein Zustand der Vernichtung, als der Erhaltung sey — so folgerte er weiter, daß **zur Beseitigung des Kriegsstandes der Friede nothwendig, und daher die erste Vorschrift des Naturgesetzes sey.** Hieraus ersieht man leicht, daß nach seiner Behauptung die Natur den Frieden nicht unmittelbar, und als ersten Endzweck, sondern blos als ein Mittel, womit sich die Menschen aus dem Kriegsstande bringen können, gewollt hätte.

§. 14. Das ganze Lehrgebäude des Hobesius beruht auf einem verworrenen Begrif des sogenannten jus in omnia, wel-

welches zwey Bedeutungen haben kann, nämlich die wahre, oder unschädliche, und die falsche, oder schädliche. Ganz was anders ist das Recht, zu trachten, zu verlangen, und sich nach der Erwerbung einer Sache gleich andern zu bestreben — und ganz was anders ist das Recht, die Sache zu besitzen, wenn sie einmal erworben ist. Zehen Wilde sind gleich geschickt nach der Erlangung der nämlichen Sache hin zu arbeiten, aber nur der einzige wird das Recht haben, sie zu besitzen, der sie durch ein Faktum an sich gebracht hat. Zehen Personen betrachten eine Frucht, die an einem Baume hängt, der Niemand gehört, weil diese Frucht ein der Erhaltung eines jeden unter ihnen zuträgliches Mittel ist, und alle dem Stande nach gleich sind: so ist jeder von der Natur berechtigt, sich um diese Frucht zu bewerben; aber nur der hat das Recht sie zu besitzen, der sie pflückt. Diese zwey Beispiele zeigen deutlich, daß aus dem Rechte der Erhaltung, und aus der Voraussetzung der Gleichheit des Standes die Folge sich ergebe, daß die Natur jedem Menschen das nämliche Vermögen, und die nämliche Geschicklichkeit zur Erlangung der Güter, außer dem aber nichts gegeben habe; daher dann, wenn einer sich durch ein Faktum in den Besitz einer Sache gesetzt hat, die zum Gemeingebrauch nicht geeignet ist; ihm schon das Eigenthumsrecht, nach welchem er jedes Andern Anspruch auf diese Sache ausschließt, zusteht. Man glaube nicht, daß dieses die natürliche Gleichheit des menschlichen Zustandes verletze, weil, gleichwie ich mit meinem Eigenthumsrecht einen andern ausschließe — dieser mich gleichfalls mit dem seinigen ausschließt: sohin der Zustand von beyden immer der nämliche bleibt. Kurz, ich gebe dem Hobes zu, daß aus dem Rechte der Erhaltung das jus omnium concurren-

rendi ad omnia, eher bestehe, als man irgend einen Erwerb macht; aber ich läugne die schädliche Folge, daß nachdem einer eine Sache erlangt hat, die übrigen noch ein Recht, ihm solche wieder abzunehmen, haben.

§. 15. Was sollen wir von dem anderen Satze bellum omnium in omnes denken, gewiß ist er gleichfalls falsch, weil der erste falsch ist, worauf er sich gründet, endlich ist auch der dritte Satz, nämlich daß die Natur den Frieden nur deßwegen vorschreibe, um den Menschen aus dem Stande des Kriegs zu bringen, gleichfalls verwerflich.

§. 16. Das Recht aller auf eine untheilbare und des Gemeingebrauchs unfähige Sache enthält ausdrücklich einen Widerspruch. Wir haben einmal zugegeben (wie auch Hobes nicht läugnet) daß das Recht ein **Vermögen** ist. Hätten nun bei so einer Sache alle das Vermögen, so hätte es keiner **wirklich**, weil das Vermögen der einen jenes der andern verdrängen würde. In dem oben angeführten Beispiele will das Recht auf die Frucht so viel sagen, als daß ich davon für mich Gebrauch machen könne, und wie kann dann mein Recht **wirklich** seyn, wenn man es andern gleichfalls zugesteht, und dadurch für mich vereitelt? ein Recht aller also auf die nämliche untheilbare, und des Gemeingebrauchs unfähige Sache wäre kein Recht, weil kein Vermögen da wäre.

§. 17. Bisher war die Rede von Gütern, welche blos die Natur von sich selbst hervorbringt, nun kommen wir auf jene Güter, die ihr Entstehen der **Kunst** zu verdanken haben. Wenn ich mühsam ein ganzes Jahr hindurch eine Erdstrecke gepflegt, und sie jeden Tag mit dem Schweiße

mei-

meiner Stirne benetzet habe, hat wohl dann, nachdem die Frucht meiner Arbeit reif ist, jeder das Recht, sich solche zuzueignen, weil sie der Erhaltung eines jeden zuträglich ist? spricht nicht für mich der wichtige Grund der Jahre langen Beschwerde, und Arbeit? und was spricht für die andern? Kurz ich wiederhole, daß das Recht ein der **Vernunft** angemeßenes Vermögen sey, um darzuthun, daß es mir allein gehöre.

§. 18. Hobes störte die natürliche Ordnung der Schlußfolgen, damit er sie dem in seiner Phantasie schon vorgefaßten System anpaßend mache. Um solches umzustürzen, braucht man dem Strome nur seinen Lauf zu laßen. Jeder **Mensch hat das Recht sich selbst zu erhalten**, und dieser Satz wäre nun die Quelle des Flußes, wobei wir uns aufhalten, und überdenken wollen, ob wohl ein Stand des Krieges aller wider alle ein seiner Eigenschaft nach taugliches Mittel zur Erhaltung sey? Unstreitig wird jeder erkennen, daß es natürlicherweise die Vernichtung nach sich ziehe, sohin weiter erkennen, daß, wenn die Erhaltung des Menschen der Endzweck der Natur ist — es unmöglich bleibt, daß sie die Menschen zugleich in den Stand des **Krieges** gesetzt habe — eine Folge, welche das Gepräge der Wahrheit des Grundsatzes hat, aus welchem sie unmittelbar entsteht. Wir gehen weiter, und sagen, daß wenn der Endzweck der Natur, welcher die Erhaltung der Menschen ist, das vom Hobes angegebene Recht aller **auf alles** erzeugte, auch die richtige Folge eines Kriegs **aller wider alle** haben müßte, welche doch dem Endzwecke der Natur widerspricht, und folglich auch das angegebene Recht, aus welchem dieser Krieg aller wider alle entspringen sollte, falsch ist. Da wir nun von dieser

ser Seite nichts als Absurditäten entdecket haben; so wollen wir uns auf die andere Seite wenden, und darthun; daß die Natur uns zum ruhigen Genuß des Friedens, nicht um uns von dem Gräuel des Krieges zu retten, sondern weil dieser Friede der Erhaltung des Menschen entsprechend ist, bestimmt habe. Wir wollen behaupten, daß die Natur den Frieden nicht als ein Mittel, sondern geradehin, und unmittelbar angeordnet habe, ich sage vielmehr, daß aus dem Grundsatze der Selbsterhaltung folge, daß die Natur den Krieg nur dann erlaube, wann er zur Erhaltung des Friedens nothwendig ist. In der Voraussetzung, daß der Friede die erste Absicht der Natur sey, und diesem Frieden ein Recht aller auf die nämlichen Sachen entgegen stehe, muß man nothwendig den Werth des von der Natur eingeräumten ausschließenden Eigenthumsrechts anerkennen, und solches als ein für sich zur Einführung, und Erhaltung des Friedens unter den Menschen schickliches und wirksames Mittel betrachten.

§. 19. Man müßte ganz verblendet seyn, wenn man nicht einsähe, daß diese Art zu schließen die rechte, und sichere ist — Man müßte dem Gemeinverstande entsagt haben, wenn man das Recht des Eigenthums nicht unter die ersten Rechte des Menschen zählen wollte, und nur ein Ungeheuer kann behaupten, daß die Menschen gebohren sind, um einander zu bestehlen, und einander zu tödten. Wir wollen dieses Recht als heilig betrachten — und wollen es wie die Trojaner das Bildniß der Pallas beschützen, solches als die Quelle des Friedens, und der Ruhe des ganzen menschlichen Geschlechts ehren. Gewiß! das **Mein**, und **Dein** besteht schon von Natur, und läßt sich von Niemanden läugnen; ja so lange diese Namen in Eh-

ren

ren seyn werden, haben die Menschen nicht zu befürchten, daß sie in den verwirrten Stand des Krieges gerathen.

§. 20. Einige haben eine Gemeinschaft der Güter unter den Menschen angenommen, welche die ursprüngliche Einrichtung der Natur gewesen, und aus welcher das Eigenthum entstanden wäre. Sie glaubten, daß die Menschen insgemein besitzen, und sich bemühen, dann aber auch insgemein die Früchte ihrer Bemühungen genüßen sollten. Das Seltsame dieses Einfalls dient zu einem trefflichen Gegenstand der Poesie. Bei strenger Untersuchung der Rechte, sich selbst zu erhalten, und zu vervollkommnen, muß man auf die Entdeckung des dem einzelnen Menschen zukommenden ausschließlichen Eigenthumsrechts verfallen. Die Gemeinschaft der Güter, sie sey demnach vollkommen, oder unvollkommen, kann daher im Naturgesetze nicht enthalten seyn — Man hätte sonst nie davon abgehen können. Sie ist also, wo sie besteht, aus blos **positiver Übereinkunft** der Menschen selbst ausdrücklich, oder stillschweigend eingeführt worden.

§. 21. **Jeder Mensch** hat die **Freyheit alles zu thun, oder zu unterlaßen, was die Rechte seiner Erhaltung — seiner Vervollkommnung, und seines Eigenthums betrift**, und diese Freyheit ist nun das **vierte** natürliche Recht. Unter Freyheit versteht man hier die Unabhängigkeit von dem Willen eines andern. Nehmen wir an, daß, indem ich die eben gesagten Rechte ausübe, es nicht widersprechend sey, wenn ich von einem andern abhänge: so wird es doch falsch seyn, daß mir die Vernunft ein wirkliches Vermögen dazu gebe, weil es wisprüchig ist, daß ich zu handeln das Vermögen habe, und doch

doch zugleich im handeln von dem Willen eines andern abhänge. Wir haben schon einmal gezeigt, daß dem Menschen vermög seiner Vernunft ein wirkliches Vermögen, das ist, ein Recht auf die Erhaltung — Vervollkommnung seiner selbst, und auf das Eigenthum zukomme; daher dann mit diesen Rechten das Recht der Freyheit, alles zu thun, was auf sie Bezug hat, engest verbunden ist.

§. 22. Jeder Mensch hat auch das Recht frey zu denken, oder über das, wovon bisher die Rede war, zu urtheilen: das heißt, daß das Urtheil über alles, was auf meine Erhaltung — auf meine Vervollkommnung, und auf mein Eigenthum Bezug hat, mir und nicht andern zustehe, und dieß ist das fünfte Recht; welches gleich dem vorigen Rechte durch Aufstellung eines Widerspruches auf folgende Art bewiesen wird. Wenn die Beurtheilung über alles, was auf meine Naturrechte Bezug hat, nicht mir, sondern einem andern zusteht, so wird daraus folgen, daß ich im Handeln von dem Urtheile eines andern werde abhängen müßen, weil sonst, wenn ich von des andern Urtheile keinen Gebrauch machen könnte, ich mich doch wieder nach meinem Eigenen bestimmen müßte *).

§. 23. Es wird aber auch nützlich seyn, dieses ordentlich zu beweisen. Wer kann beßer die eigenen Bedürf-

nißе

---

*) Il detto giudizio apartenga non a me ma un altro, ne seguirà ch'io dorro dipendere dal giudizio di un altro nel fare poiche se il giudizio altrui avesse a rimanere sterile effettivamente io mi regolerei col mio. Ma son indep. libero nel fare, duncque e d'uopo che lo sia nel giudicare.

niße wißen, als der, welcher sie fühlt — wer kennt beßer die eigenen Neigungen, und die eigenen Umstände, als der sich in der Lage befindet; und deßwegen ist das Sprichwort ganz richtig, daß der Dumme in seinem Hause mehr wiße, als der Weise in des andern Haus. Weil nun das Urtheil deßen, was einem anständig, oder nicht anständig ist, natürlicherweise von den angegebenen Kenntnißen abhängt, so steht das Recht des Urtheils natürlich dem zu, welcher in der Lage ist, beßer als jeder andere zu wißen, was er thun soll. Den Einwurf, daß sich ein jeder in der eigenen Sache betrügen könne, widerlege ich damit, daß ein anderer sich selbst betrügen, und andere zu betrügen den Willen haben kann.

§. 24. Wir wollen noch einen dritten deutlichen Beweis anführen. Die Natur hat jedem den Sinn des Geschmacks, des Geruchs, und des Gehörs gegeben, und gleichwie nun da mit Recht Niemand fordern kann, daß sich die andern in ihrer Empfindung nach seinem Geruche, seinem Gehöre, und seinem Geschmacke richten; so will auch die Natur, welche jeden mit seiner Vernunft begabt hat, daß ein jeder selbst über alles, was ihn betrift, urtheile, und sich nicht dem Urtheile eines andern unterwerfen solle.

§. 25. **Jeder Mensch hat das Recht, Zwang zu gebrauchen, so oft er zur Vertheidigung, oder uneingeschränkten Ausübung der fünf oben angeführten Rechte nothwendig ist** — und dieses Recht ist nun das sechste. Es ist ausgemacht, daß derjenige, der ein Recht zum Endzwecke hat, auch das Recht zu den Mitteln, ohne welche er solchen nicht erreichen kann, haben müße. Nun hat jeder das Recht die fünf oben angegebenen Rechte zu be-

beschützen, und wieder geltend zu machen, und dieses, weil sie unveräußerlich, unverjährbar, immer blühend sind, und sich von der menschlichen Natur herleiten; daher hat der Mensch im Falle, daß er solche nicht anders als mit Gewalt vertheidigen, oder wieder geltend machen kann, das Recht, Zwang zu gebrauchen.

§. 26. Ich habe geflißentlich das Bedingniß, worauf die Nothwendigkeit des Zwangsrechtes beruhet, auseinandergesetzt; weil die Natur nebst diesem Mittel noch jenes der Belehrung an die Hand giebt. Hiebey muß man die Regel beobachten, daß, so oft sich eine Absicht durch den friedlichen Weg der Belehrung erreichen läßt, der Gebrauch der Gewalt verbothen ist. Die Vernunft ist die Freundinn der Ordnung, und deßwegen ist auch unter den verschiedenen schicklichen Mitteln zu irgend einem Endzwecke eine gewiße natürliche Ordnung, in welcher ein Mittel für das andere dem Endzwecke näher, oder entfernter ist, vorhanden. Da nun unter diesen das Zwangsrecht das letzte ist; so darf man es nur dann anwenden, wann jedes andere vergeblich ist. Anfangs muß der Mensch allzeit die ihm allein eigenen Mittel, nicht aber die, welche er mit dem Thiere gemein hat, gebrauchen, außer es wäre ein Nothfall vorhanden, woselbst die Vernunft die Gewalt billigt, und sie zu einem Rechte erhebt.

§. 27. Allein bei diesem Gebrauche des Zwangs ist nicht erlaubt, unsern Nebenmenschen mehr anzuthun, als zur Beschützung, oder Wiederherstellung unserer Rechte nothwendig ist, und der Mißbrauch desselben ist aus dem Grunde der Unnothwendigkeit nie ein Mittel, folglich der Vernunft nicht angemeßen, und daher auch kein Recht.

§. 28.

§. 28. Deßwegen wird auch Haß, und Rachsucht, die in Vergeltung des Uibels mit Uibel und in dem Wohlgefallen darüber bestehen, von der Vernunft mißbilligt, weil sie in die Reihe der zur Vertheidigung, oder Wiederherstellung unserer Rechte entsprechenden Mittel nicht gehören.

§. 29. Jedes Recht, welches man durch Zwang geltend machen kann, oder anders: jedes Recht, das mit dem Zwangsrechte verbunden ist, wird von den Publizisten ein **vollkommenes** Recht genannt; daher denn auch die obigen fünf Rechte **vollkommen** sind. Allein nun kommen wir auf ein anderes Recht, welches blos natürlich, und von höchster Bedeutung, aber **unvollkommen** ist, und einen einzigen Fall ausgenommen, den Gebrauch des Zwangs nicht zuläßt.

§. 30. Unter allen Dingen, die natürlicherweise zur Erhaltung, und Vervollkommnung des eigenen Individuums geschickt sind, verdient unstreitig der Mensch selbst den ersten Platz — er kann seinen Nebenmenschen so vielen Nutzen verschaffen, daß man mit allem Fuge sagen kann homo homini deus; denn er fühlt in sich selbst die nämlichen Bedürfniße, die andere fühlen — er hat die Erkenntniß — die Sprache, und die bewegende Kraft mit seinen Mitmenschen gemein; daher er auch, von der Vortreflichkeit dieser Gaben überzeugt, in Nothfällen mehr aus Trieb, als aus Uiberlegung bei dem Mitmenschen Zuflucht suchet. Nach dieser Voraussetzung sagen wir:

§. 31. Jeder Mensch hat das **Recht von den übrigen Menschen in allem was die oben angeführten Rechte betrift, Beistand zu fordern.** Eine tröstliche Wahrheit, die sich aus dem Rechte, welches jeder auf die dienlichen Mittel zur Erhaltung, und Vervoll-

komm-

kommnung seiner Selbst hat, so wie aus der Betrachtung, daß eben die Menschen dießfalls die dienlichsten Mittel sind, darstellt.

§. 32. Dem ungeachtet müßen wir nicht zweifeln, daß dieses Recht immer, im einzigen Nothfalle ausgenommen, unvollkommen bleibe; denn wir haben schon einmal unter den oben festgesetzten menschlichen Rechten auch dasjenige anerkannt, mittels welchem das Urtheil über dasjenige, was einer in den, auf sein eigenes Individuum Bezug habenden Umständen zu thun, oder zu unterlaßen erachtet, nur demjenigen zustehet, welchem die Handlung, oder Unterlaßung obliegt, und da der Mensch, welcher einer Hilfe bedürftig ist, denjenigen, von welchen er solche zu erlangen wünscht, des Rechtes zu urtheilen berauben würde, ob er ihm wohl, mit Bestand der sich selbst schuldigen Sorgfalt für Erhaltung, und Vervollkommnung seiner selbst, Beistand leisten könne: so bleibt es richtig, daß selbst die **Vernunft** den Gebrauch des **Zwangs** verbiete; welches dann die Wirkung mit sich bringt, daß dieses Recht **unvollkommen** bleibt.

§. 33. Der äußerste Nothfall ist dann vorhanden, wenn sich einer in der physischen Unmöglichkeit befindet, sich selbst zu erhalten — dann wird der Beistand eines andern ein schlechterdings nothwendiges Mittel zu seiner Erhaltung, und sein Recht auf diese Unterstützung wird ein **vollkommenes** Recht, doch bleibt es immer beschränkt, und zwar

Erstens auf den bloßen Unterhalt,

Zweytens auf die Zeit, so lange die wirkliche Unmöglichkeit, sich selbst zu erhalten, dauert,

Drittens auf das Bedingniß, daß derjenige, welcher sich in diesem Unvermögen befindet, solches nicht geflißentlich gewollt habe, und

Vier-

Staatliche Bibliothek
Regensburg

Viertens, daß dieses Recht nur auf den Uiberfluß des andern, keineswegs aber auf seine selbstigen Bedürfniße geltend gemacht werden könne.

§. 34. Diese Rechte sind nun die Geschenke unserer Mutter Natur — diese sind der Schatz, den wir in der bürgerlichen Gesellschaft wohl bewahren müssen — diese Rechte sind die Werkzeuge zu unserer Glückseligkeit — die Vernunft verbürgt sie uns, und sie kommen uns in soferne zu, als der natürliche Endzweck aller unserer Handlungen dahin abzielt, uns glücklich zu machen — daß sie uns wirklich zukommen, versichert uns die Vernunft, als Richterinn des Wahren, und des Falschen. Ich habe sie darum befragt, und alles was ich in diesem Werke sage, ist ihre Antwort. Danket ihr dafür: denn sie hat euch zu lieb geredet, und sie redet nie ohne sich ehrwürdig zu machen.

IV. Hauptstück.

Von dem wahren Begriffe der Verbindlichkeit.

§. 1.

So wie uns die Natur gewiße Rechte gegeben hat — eben so hat sie uns auch gewiße Verbindlichkeiten auferlegt, welche, ob sie gleich von einigen als eine Beschwerde angesehen werden, doch bei genauerer Betrachtung ganz zu Gunsten, und zum Vortheile des Menschen sind; denn, wenn zu unserer Glückseligkeit die Ausübung der Rechte nothwendig ist — erfordert nicht unser eigenes Intereße derselben Beobachtung? Gewiß, dafür hat schon die Natur selbst die weise Vorsicht getroffen, daß nur durch Erfüllung der wechseitigen Pflichten, die wechselseitigen Rechte beschützt werden können. Wo keine Verbindlichkeit mehr besteht, da hören auch die Rechte auf.

§. 2.

§. 2. Der Begrif von Verbindlichkeit bezieht sich ganz auf den Begrif des Rechtes – Will man das Recht als ein **Vermögen** definiren: so muß **Verbindlichkeit** im **Müßen** bestehen, und diese sowohl als jenes, muß der **Vernunft angemeßen** seyn. Noch deutlicher kann man sagen, daß das Recht, oder das Vermögen zu handeln in **Freyheit, Unabhängigkeit**, die Verbindlichkeit aber, oder das Handeln müßen in der **Abhängigkeit**, in einer **Nothwendigkeit** bestehen: und dieses scheint verständlich genug zu seyn. Uiber das, was **Recht** ist, hat man allenthalben deutliche Begriffe, und alle kommen mit der Definition desselben vollkommen überein; allein über den Begrif von **Verbindlichkeit** entstehen verschiedene Schwierigkeiten, die den Geist irreführen; und über derselben Definirung können die Autoren nicht übereinkommen.

§. 3. Eine Schule behauptet, sie bestehe in der **Verbindung** eines Beweggrundes mit dem Wille, und holet den Beweggrund aus der innern Uibereinstimmung der Handlung selbst mit der Vernunft her.

§. 4. Bei dieser Definition entstehen aber zwo Schwierigkeiten; denn **erstens** ist bekannt, daß der menschliche Wille nie ohne einigen Beweggrund handle, und daß der Beweggrund oft in der innern Uibereinstimmung der Handlung mit der Vernunft bestehe; dem ungeachtet ist es nicht allzeit richtig, daß der Wille gerade so zu handeln **verbunden** sey, **zweytens** scheint auch die Verbindlichkeit bei dem undeutlichen Begrife derselben eine Gattung Vertrag zu seyn, obgleich Niemand mit sich selbst Verträge schließen kann.

§. 5. Andre sind der Meynung, daß zu Gründung einer wahren Verbindlichkeit die bloße Uibereinstimmung der Handlung mit der Vernunft nicht hinlänglich, sondern noch eine moralische absolute **Nothwendigkeit** erforderlich sey, die sich auf **Furcht** vor einem Uibel gründet. Sie sagen daher, daß jede Verbindlichkeit ihren Grund außer der Person, welche die Verbindlichkeit auf sich hat, haben und zwar auf einem **Obern** beruhen müße, der das Recht hat, ihr diese moralische Verbindlichkeit aufzulegen, und der die Macht hat, sie durch Androhung einer Strafe zu zwingen. In dieser Rücksicht gründet sie die Verbindlichkeit auf ein Band, welches aus einem äußern Rechte entsteht, nicht aber aus einem innern Beweggrund, den die Uibereinstimmung der Handlung selbst mit der Vernunft veranlaßt.

§. 6. Allein diese Definition scheint erstens den Unterschied zwischen **vollkommener**, und **unvollkommener** Verbindlichkeit aufzuheben (ein Unterschied, den wir doch bei dem Rechte annahmen) und **zweytens** scheint nach obiger Voraussetzung, daß die Furcht vor Strafe ein **Beweggrund** sey die Verbindlichkeit zu erfüllen, nicht aber die Verbindlichkeit selbst **hervorzubringen**, und daß sie daher vielmehr für die **Sankzion** der Verbindlichkeit, als für die Verbindlichkeit selbst betrachtet werden müße.

§. 7. Außer den besondern Schwierigkeiten, welchen beide obige Definitionen unterworfen sind, ist vorzüglich eine, die beiden gemein ist, einer besondern Untersuchung würdig; nämlich man definire die Verbindlichkeit wie immer: so müßen folgende zwey Dinge hauptsächlich gegen einander gehalten werden. **Erstens**, daß die Nothwendig-

digkeit, welche die Verbindlichkeit erzeugt, unveränderlich, unbeweglich, und stärker als die Kräften des gebundenen Willens sey, und **zweytens**, daß der Wille in dem nämlichen Augenblicke auch noch das Vermögen habe, solche nach Willkühr zu übertreten. Zwey Umstände, welche einander zu widersprechen scheinen — man möge die Nothwendigkeit äußerlich, oder aus irgend einem innern Prinzipium herholen.

§. 8. Mir scheint diese Dunkelheit mehr aus den metaphorischen Ausdrücken, deren sich die Schriftsteller bedienen, als aus der Natur der Verbindlichkeit selbst herzurühren. Sie definiren sie als ein *vinculum voluntatis*, welches, wie sie sagen, *injicit quasi frenum voluntati*, *restringit libertatem*. Wer mit diesen Ausdrücken nicht zufrieden ist, verfällt leicht auf die Frage, wie es ihm denn frey stehe, die Verbindlichkeit zu übertretten, und wenn er diese Freyheit hat, wie denn die Verbindlichkeit eine unabänderliche Nothwendigkeit — eine Bezämung des Willens — und eine Beschränkung der Freyheit seyn könne?

§. 9. Wir wollen uns an die Meynung der ältesten Lehrer anschließen, und uns versprechen, daß wir leicht zur Deutlichkeit gelangen, und den wahren Begrif von Verbindlichkeit mittelst einer Beobachtung finden werden, die man, so einfach sie auch ist, bisher, ich weiß nicht wie, verdunkelt hat. Daß die Verbindlichkeit auf eine wahre und unabläßliche **Nothwendigkeit** sich gründen müße, ist unstreitig; aber darum beruht diese Nothwendigkeit dennoch nicht auf dem Willen; das ist, wenn wir sagen, der Wille ist gebunden: so sagen wir nicht, daß darum die Handlung des Willens nicht frey sey. Denn wir ver-

stehen unter Verbindlichkeit eine Nothwendigkeit, durch Uiberlegung den Willen zu bestimmen, das ist, eine Nothwendigkeit, die dem Verstande im Zusammenhalte seiner Ideen auffällt. Wenn die Vernunft aus einem Prinzipium schließt, daß ich dieses oder jenes thun **könne**: so entdeckt sie ein **Recht**; wann sie weiters folgert, daß ich **muß** — daß es nothwendig sey, dieses oder jenes zu thun: so sieht sie eine **Verbindlichkeit**. Diese Nothwendigkeit, um sich skolastisch auszudrücken, ist **objektiv**; das heißt, sie **beruht** auf dem Verstande, nicht auf dem **Willen**, und hieraus erhellet, daß die Nothwendigkeit, welche die Verbindlichkeit erzeugt, wirklich **absolut**, und **unvermeidlich** sey; aber daß zugleich der Wille in seiner vollen **Freyheit** zu handeln, wie es ihm beliebt, bleibe; so zwar, daß, wenn er sich aus seiner freyen Willkür nach demjenigen bestimmet, was ihm seine Vernunft als **nothwendig zu thun** vorhält, er dann seine Pflicht **erfüllt**, und wenn er anders handelt, die Pflicht **übertretten**, nicht aber sie **aufgehoben** habe; denn wie sollte er diese aufheben können, ohne daß zugleich hieraus eine Folge als ein neuer Grund entsteht, aus welchem sich der fernere Schluß ergäbe, daß nicht einmal Gott dieses zu thun im Stande sey?

§. 10. Nachdem nun die Schwierigkeiten, welchen beide obige Systeme unterliegen, gehoben sind, so wollen wir diejenigen Schwierigkeiten heben, welche insbesondere das System, für welches wir uns erkläret haben, betreffen. Und in Hinsicht der ersten wollen wir den grossen Unterschied zwischen dem, was **schicklich**, und zwischen dem, was **nothwendig** ist, daß eine Sache so und nicht anders geschehen solle, angeben. Wann aus einem

an-

angenommenen Prinzipium der Verstand schließt, daß es schicklich sey, so zu handeln; so entsteht der Begrif eines bloßen Raths, wann er aber daraus schließt, daß es so zu handeln nothwendig ist: so entsteht daraus der Begrif von wahrer **Verbindlichkeit.** Die Verbindlichkeit will mehr als Rath — Nothwendigkeit mehr als Schicklichkeit, und Anständigkeit sagen. Daher, sobald der Verstand eine wahre Nothwendigkeit zu handeln, ein wahres handeln Müßen, *faciendum est*, vor sich hat: so fällt ihm gleich die wahre Verbindlichkeit auf, ohne zur Aufstellung ihres Begrifes etwas anders mehr zu gebrauchen, und so kann, wiewohl in vielen Fällen die innere Uibereinstimmung der Handlung mit der Vernunft nicht strenge verbindet, aus ihr dannoch oft eine strikte Verbindlichkeit entstehen.

§. 11. Diese Erklärung zeigt, daß zu Gründung einer Verbindlichkeit, die Voraussetzung eines **Obern**, der das Recht zu verbinden hat, nicht erforderlich sey; denn wir haben schon gesehen, daß man aus der Natur der Wahrheiten, die sich dem Verstande darstellen, bald, daß es sich schicke, so zu handeln — *æquum esse, decere*, bald daß es nothwendig sey; so zu handeln, *faciendum esse, necesse esse, ut fiat*, entnehme. Und eben diese letztere Schlußfolge gründet eine wahrhafte Verbindlichkeit, ohne daß irgend eine Dazwischenkunft vom Verhältniße eines Untergebenen, und eines Obern nothwendig sey.

§. 12. Die Anhänger Puffendorfs, welche behaupten, die **Furcht vor Strafe** sey zu Gründung der Verbindlichkeit schlechterdings nothwendig — sind gleichfalls unrecht daran. Von dieser **Furcht** muß in der Definizion der Verbindlichkeit keine Erwähnung geschehen; sie ist ein Antrieb

trieb zur Erfüllung der Verbindlichkeit, nicht aber die Veranlaßung derselben; kurz sie ist die Sankzion, ohne welche doch die Verbindlichkeit nicht aufhört, das zu seyn, was sie ist, nämlich eine wahre Verbindlichkeit.

§. 13. Der Einwurf, daß die Verbindlichkeit einem Vertrage gleiche — daß Niemand mit sich selbst Verträge schließen könne, und daß daher die Verbindlichkeit von einer Person, die sich von derjenigen, welche verbunden ist, unterscheidet, herkommen müße, beruht auf einem Trugschluße, gemäß welchem jeder Vertrag gewiß eine Verbindlichkeit, aber nicht jede Verbindlichkeit einen Vertrag in sich schließt. Denn sobald der Verstand aus der Natur der Dinge entnimmt, daß er auf diese Weise handeln müße: so tritt der Mensch in eine wahre Verbindlichkeit, ohne mit Jemanden einen Vertrag zu schließen. Wenn die Frage wäre, ob sich der Mensch von selbst die Verbindlichkeit aufläge, dann hätte dieser Einwurf einigen Schein für sich, dann könnte man sagen, daß er mit sich selbst einen Vertrag schließe; allein auch dieses weicht von unsern angegebenen Grundsätzen zu sehr ab.

§. 14. Wir sehen nun, daß die Definizion von Verbindlichkeit, nachdem alle Dunkelheiten beseitiget sind, so einfach, als jene des Rechtes ist. Recht ist ein Vermögen — ein Können — Verbindlichkeit ist ein Müßen — eine der Vernunft angemeßene Nothwendigkeit zu handeln, oder zu unterlaßen.

§. 15. Die Verbindlichkeit wird, so wie das Recht, in die vollkommene und unvollkommene eingetheilet. Wenn Jemand befugt ist, uns mit Zwang zu Erfüllung

un-

unserer Schuldigkeit, zu verhalten; so ist die Pflicht vollkommen: sonst ist sie unvollkommen.

§. 16. Jede Verbindlichkeit ist ferner, wie das Recht, natürlich oder positiv. Müßen wir eine Handlung vermög eines wesentlichen Attributes des Menschen unternehmen: so ist die Verbindlichkeit natürlich, außer diesem aber positiv.

§. 17. Die natürliche Verbindlichkeit ist endlich, so wie das Recht, nothwendig und unveränderlich. Die positive hingegen zufällig und veränderlich.

V. Hauptstück.

Von den natürlichen Pflichten der Menschen unter sich.

§. 1.

Es wird hier nicht von den natürlichen Pflichten, die der Mensch gegen das höchste Wesen hat, und die aus den Verhältnißen zwischen dem Nothwendigen, und dem Zufälligen — dem Schöpfer, und dem Geschöpfe — dem höchsten Gut, und demjenigen, der solches verlangt, die Rede seyn; auch gehört es nicht hieher, daß wir die Pflichten, die der Mensch gegen sich selbst hat, in so ferne er aus Geist und Körper zusammengesetzt, mit Verstande, und Vorstellungskraft, mit einem vernünftigen, und mit einem sinnlichen Begehrungsvermögen begabt ist. Hier ist es nur darum zu thun, den Menschen im Bezuge auf die Menschen zu betrachten: die Ursache, welche mich vorzüglich zur Beschreibung der natürlichen Pflichten, die die Menschen unter sich haben, bewegt, ist, weil

sie,

sie, wie schon oben gesagt worden, von der Natur selbst zur Beschützung der Rechte eingeführt worden sind.

§. 2. Schon aus dem was oben, als von den Rechten die Rede war, gesagt worden ist, folget der Hauptgrundsatz, daß das nämliche, was zu Gunsten eines Menschen ein Recht auf eine Sache erzeugt, zugleich allen übrigen die Verbindlichkeit auflegt, denjenigen bei dem Genuße der Sache, auf die er das Recht hat, ruhig zu laßen: ich will es beweisen. Derjenige, der ein Recht hat auf diese oder jene Sache, hat ein wahres der Vernunft angemeßenes Vermögen; nun aber wäre dieses kein wahres Vermögen, das heißt wahres Recht, wenn es nicht für die andern eine der Vernunft angemeßene Verbindlichkeit wäre, ihn in der Ausübung ungestört zu laßen, folglich erzeugt das, was für den einen ein Recht hervorbringt, für die übrigen eine Verbindlichkeit. Endlich da sich unser Satz auf den letzten Endzweck des Menschen, der die Glückseligkeit ist, zurückführen läßt: so zeigt es sich, daß die angegebene Verbindlichkeit gleichfalls natürlich sey.

§. 3. Wenn wir obige allgemeine Regel auf die besondern Rechte des Menschen anwenden: so werden wir auch leicht die besondere Verbindlichkeiten, die diesen entsprechen, auffinden können. Ich habe das Recht, mich zu erhalten, mich zu vervollkommern — das Recht des Eigenthums, der Freyheit zu handeln und zu urtheilen, in so ferne etwas auf mich Bezug hat; also bestehen auch eben so viele Verbindlichkeiten, welche die andern auf sich haben, mich in der Ausübung dieser Rechte nicht zu stören.

§. 4. Diese Verbindlichkeiten sind negativ, weil hier die

Vernunft eine Pflicht andeutet, gemäß welcher etwas zu unterlaßen ist. Sie sind auch vollkommen in Rücksicht ihrer Uibereinstimmung mit den Rechten, die wir als vollkommen angegeben haben.

§. 5. Nun glaube ich, daß wir allerdings den Naturstand der Menschen, als einen Stand des Friedens betrachten können; denn wo die Rechte und die Verbindlichkeiten wechselseitig sind — wo folglich einer vor den andern nichts bevor, und sohin auch keine Ursache zu klagen hat, ist gewiß kein Stand des Krieges, sondern der des Friedens.

§. 6. Unter den natürlichen Rechten haben wir als das letzte, das Recht, von andern Hilfe zu fordern, angegeben; woraus dann, wie schon oben erwähnet worden ist, erhellet, daß alle die, welche sich im Stande finden, uns in unsern Bedürfnißen zu unterstützen, dazu verpflichtet seyen; jedoch müßen wir bemerken, daß dieses Recht außer dem äußersten Nothfall ein unvollkommenes bleibe, und deßwegen auch außer dem Nothfalle die daraus entstehende Verbindlichkeit unvollkommen sey.

§. 7. Wir sehen nun, daß die Rechte, wodurch uns die Natur von den übrigen Wesen, welche die Erde mit uns bewohnen, unterschieden hat, die Verbindlichkeiten zum Schutze erhalten haben. Aber weil die freye Willkür eine wesentliche Eigenschaft des Menschen ist; so müßen wir der Absicht der Natur entsprechen, und im Handeln diejenigen Verbindlichkeiten erfüllen, die sie uns durch unsere Vernunft auferlegt hat. Wollen wir also, daß unsere Rechte von andern unverletzt bleiben: so müßen wir

auch die Rechte anderer ehren. Möchte doch keiner seine Pflichten gegen uns außer Acht setzen, und möchten auch wir diejenigen, welche wir andern schuldig sind, genau beobachten.

VI. Hauptstück.

Von dem Naturgesetze.

§. 1.

So wie die Philosophen bei dem Begrife von Verbindlichkeit nicht übereingekommen sind, eben so haben sie auch in Definirung des Naturgesetzes um so weniger einig werden können, als desselben Begrif mit dem Begrife jener (Verbindlichkeiten) engest verbunden ist.

§. 2. Diejenigen Autoren, welche sich keine Verbindlichkeit denken, die nicht von einem Obern herkömmt, lehren allgemein, daß man unter Gesetz überhaupt einen Entschluß verstehen müsse, der den Willen des Obern ausdrückt, und setzen noch hinzu, daß jenes Gesetz das natürliche sey, welches man durch das Organ der Vernunft erkennt, und daß der Obere, welcher das Recht hat, alle Menschen zu Erfüllung seines Willens zu verhalten, und noch dazu die Macht hat, die Uibertreter zu bestrafen, Gott sey; daß daher seine Willensschlüsse, die durch den bloßen Gebrauch der Vernunft erkennet werden, die Vorschriften des Naturgesetzes ausmachen.

§. 3. Wider diese Meynung hat man stark geschrieen, und gesagt, daß, wenn man das Naturgesetz als einen Entschluß, der den göttlichen Willen ausdrückt, angiebt, die innere Moralität der menschlichen Handlungen so wie

die

die Unveränderlichkeit dieses Gesetzes aufhören müßte. Todschlag, Diebstall, und Ehebruch wären dann nicht ihrer Natur nach, sondern nur in soferne böse Handlungen, als sie Gott verboten hat, und könnten bei Einführung einer andern Ordnung sogar gute Handlungen werden.

§. 4. Mir dringt die Liebe zur Wahrheit das Geständniß ab, daß ich entweder nichts sehen, oder ein gewisser Partheygeist die Gegner dieser Meynung ganz verblenden müsse; denn die oben angeführten Autoren sind nicht nur ganz entfernt, das, was ihnen zugerechnet wird, selbst anzuerkennen, sondern sie fordern vielmehr als ein wesentliches Bedingniß, daß der verbindende Entschluß Gottes mit der Vernunft eine natürliche Uibereinstimmung habe — sie lehren weiter, daß das höchste Wesen kraft der Vollkommenheit seines Willens, nichts anders, als das wollen können, was schon an sich der Natur angemessen ist; daher denn auch nach ihrem System Todschlag, Diebstall, und Ehebruch innerlich böse Handlungen sind, und sie wollen dadurch, daß sie sagen, Gott verbiete sie, noch nicht gesagt haben, daß sie Gott je wollen könnte, sondern nur in der Absicht, um den Begriff von Verbindlichkeit, und Naturgesetz aufzustellen, welchen sie von dem Willen eines Obern herleiten zu müssen glaubten. Wir sehen also, daß dieser Einwurf wirklich nicht an seinem Orte sey: wir haben aber noch zwey andere Einwürfe, die von Bedeutung zu seyn scheinen.

§. 5. Der erste ist, daß diese Autoren mit einer Hand das Gebäude zerstören, was sie mit der andern aufbauen; denn sie leiten einerseits die Verbindlichkeit

aus dem Willensschluße eines Obern her, der mittelst der Androhung einer Strafe dem Menschen die unvermeidliche Nothwendigkeit, seine Handlungen darnach einzurichten, auferlegt: und irren sich hierin um so mehr, als sie die Verbindlichkeit mit der Sankzion derselben vermengen. Aber mit dieser Behauptung sind sie desto übler daran, weil sie **anderseits** darauf bestehen, daß sich das Naturgesetz ganz auf das **gegenwärtige**, beschränke, und keinen Bezug auf das **zukünftige** Leben haben müsse, indem sich ihrem Vorgeben nach die Existenz einer Belohnung und einer Strafe mit **Gewißheit** mittelst des bloßen Lichtes der **Vernunft** nicht so wie alles, was zum System des Naturgesetzes gehört, begreifen läßt. Dieses nun vorausgesetzt, fragen wir, ohne jedoch zuzugeben, welche schwere Strafen in dem Schauplatze des **gegenwärtigen** Lebens den Menschen treffen können, die vermögend wären, ihn in die absolute Nothwendigkeit zu versetzen, den Schlüßen Gottes zu gehorchen — wir fragen weiter, was denn außer den Strafen, welche vermög positiver Verabredung unter den Menschen bestehen, die Natur zur Abschreckung der Bösen sonst übrig habe, als die **Gewissensbisse**? die doch nie hinreichend sind, die Menschen in eine unvermeidliche Nothwendigkeit zu versetzen. Es wäre nun genug bewiesen, daß diese Autoren durch Aufstellung eines solchen Begriffes von Verbindlichkeit, und Naturgesetz, beides in dem Augenblicke aufheben, wo sie solche deutlich zu erklären bemühet sind. Eine Bemerkung, die so einleuchtend ist, daß selbst einer der eifrigsten Anhänger offenherzig die Schwäche ihrer Meynung von dieser Seite gestanden hat.

§. 6. Gehen wir nun zur **zweyten** Schwierigkeit über:

über: es ist zwar wahr, daß sie in ihrem System zugeben, einige Dinge seyen innerlich gut, andere innerlich böse, und Gott als das vollkommenste Wesen könne jene nicht verbieten, und diese nicht befehlen, aber doch lehren sie, daß die Vorschriften der Vernunft so lange ohne Kraft einer **wahren Verbindlichkeit**, sohin nur bloßer Rath bleiben, bis sie nicht dem Urtheile des göttlichen Willens unterworfen sind. Woraus die Folge entstünde, daß diejenigen, welche von dem Daseyn Gottes, oder gar nichts wissen, oder nicht hinreichend davon überzeugt sind, keine wahre Verbindlichkeit auf sich hätten, und gleichfalls zur Anerkennung eines wahren Naturgesetzes nicht verhalten werden könnten. — Ein Umstand, der wirklich die Quelle der unseligsten Folgen wäre.

§. 7. Die Vertheidiger der entgegengesetzten Meynung stellen die Verbindlichkeit, als unabhängig von dem Willen Gottes auf, sie leiten sie aus der **Natur** der **Dinge** her, und wollen daher nicht zugeben, daß sich das Naturgesetz auf einen Willensschluß Gottes des Obern der Menschen, gründe, sondern sie sagen — es beruhe blos in der **Vorschrift** der **Vernunft**.

§. 8. Diesen wirft man ein, daß sich kein Gesetz ohne Gesetzgeber begreifen lasse — daß Gesetz, und Gesetzgeber zween **relative** Ausdrücke wären, wie Befehl und Befehlshaber. Allein ich sage, daß, wenn man in der Wesenheit übereinkömmt, (wie es auch nicht anders seyn kann,) der ganze Streit über das Naturgesetz, so wichtig er jetzt scheint, ein bloßer **Wortstreit** wird.

§. 9. Ich schränke die **Wesenheit** auf zwey Artikel

ein: und zwar erstens muß man in den Handlungen eine innere Moralität anerkennen, worinn mir auch beide Schulen beipflichten. Zweytens, daß in einigen Vorschriften der Vernunft schon früher eine wahre eigene und strenge Verbindlichkeit bestehe, ohne erst einen göttlichen Willensschluß voraussetzen zu müssen. Die Puffendorfianer sind diesfalls nicht unserer Meynung, aber ich glaube, wir hätten sie aufs deutlichste überzeugt, ich glaube, sage ich, bewiesen zu haben, daß es Gründe für eine bloße Schicklichkeit, und Gründe für eine wahre Nothwendigkeit gebe, das heißt, daß manches ein bloßer Rath, manches aber eine wirkliche Verbindlichkeit sey; daher sich dann die Folge ergiebt, daß, wenn man auch keinen göttlichen Willen annehme, es Verbindlichkeiten gäbe, die aus der innern Beschaffenheit der Dinge selbst entstehen.

§. 10. Nachdem wir die zwey Artikel, worinn nämlich die Wesenheit des Naturgesetzes bestehet, erläutert haben, behaupten wir weiter, daß man zur Verbindlichkeit, die aus der Natur der Dinge entsteht, eine andere Gattung von Verbindlichkeit, die sich aus dem göttlichen Willen herleitet, hinzufügen müsse, weil es richtig ist, daß Gott kraft seiner höchsten Vollkommenheit seine Willensschlüße der innern Natur der Dinge entsprechend einrichten müsse, wie es auch selbst die oben angeführten Lehrer behaupten, und auch wir schon in seinem Orte dargethan haben, daß Gott die Natur der Dinge so wenig mehr ändern könne, als das, was aus denselben von sich entsteht, dergestalt, daß Gott alle natürlichen Verbindlichkeiten, so wie alle natürlichen Rechte selbst wolle.

§. 11. Jetzt kömmt es auf Beilegung des noch übrigen Streites an. Es frägt sich, ob die Dinge, die wir ihrer Natur nach zu unternehmen, oder zu unterlassen schuldig sind, die Benennung von Gesetz verdienen, oder nicht. Es ist hier um einen bloßen Wortstreit zu thun. Wir haben die Wesenheit sicher gestellt, indem wir statt einer Verbindlichkeit, zwey, die, so zu sagen, einander ganz gleich sind, aufgefunden haben. Ist nun die Wesenheit des Naturgesetzes einmal festgesetzt; so bleibt der Streit über die Anwendung des Wortes Gesetz unbedeutend.

§. 12. Aber auch so, wie wir die Dinge genommen haben, findet das Wort Gesetz von selbst seinen Ort; denn sagen wir, daß die Gebote der Vernunft aus der innern Natur der Dinge herrühren, so heißt man sie Vorschrift, oder Regel – In soferne sie dann von der innern Natur der Dinge herrühren, und zugleich von Gott als dem Obern der Menschen gewollt sind, heißen sie Gesetz. Doch lohnt es wohl auch der Mühe, über Anwendung des Wortes Gesetz, statt Regel und Vorschrift so viel Aufhebens zu machen, da alle einerley Bedeutung haben?

§. 13. Aus dem bisherigen läßt sich wohl ersehen, daß die moralischen Begriffe (und daran liegt sehr viel) von dem was gut, und übel, recht, und unrecht, schändlich und ehrbar ist, nicht aus einer Verabredung unter den Menschen, noch aus einem willkührlichen Wollen der Gottheit, herzuleiten sind, sondern daß sie als Folgen der Dinge betrachtet werden müßen, die in sich selbst ewige, nothwendige, und unveränderliche Wahrheiten ausdrücken, die Gott selbst gutheißen, bestättigen, und wollen muß.

VII. Haupt-

VII. Hauptstück.

Erste Gegeneinanderhaltung des bloßen Naturstandes und der bürgerlichen Gesellschaft.

§. 1.

Bisher haben wir gesehen, daß der Mensch wesentlich nach Glückseligkeit strebe, wir haben gesehen, welche Rechte, und welche Verbindlichkeiten ihm vermög diesem Bestreben (Triebe) zukommen, und mit welchen Mitteln ihn die Natur zur Erreichung seines Endzweckes ausgerüstet habe. Weil er nun einmal existiren muß: so wollen wir ihn mit seiner schon entwickelten Vernunft betrachten, und ihn selbst seinen Stand aufsuchen lassen — der ihm am meisten behagt, der am schicklichsten ist, ihn in diesem sterblichen Leben glücklich zu machen. Es ist um sein Bestes zu thun, und deßhalben wird er, wenn er einsichtig genug ist, sich in der Wahl nicht irren.

§. 2. Unter dem Worte Stand will man die dauernde Art zu existiren verstehen. Derley Hauptstände wissen wir nur zwey; nämlich den bloßen Naturstand, und die bürgerliche Gesellschaft. Jener wäre eine Art zu existiren, nach welcher die Menschen von einander abgesöndert, oder nur in soferne mit einander leben würden, als sie der Zufall, frey von allem Vertrage nur auf sich allein bedacht, einander näherte. Und dieser Stand heißt der bloße Naturstand, weil in demselben die Menschen keinen andern Verbindlichkeiten, als den bloß natürlichen unterworfen sind. In der Sprache der Theologen wird seine Bedeutung noch weitläufiger genommen; doch wir haben ihn nur philosophisch zu betrachten.

ten. Dieser hingegen, nämlich der Stand der bürgerlichen Gesellschaft, ist derjenige, worinn sich eine große Anzahl Menschen mittelst eines Bandes von Verträgen, die auf die Glückseligkeit eines jeden im allgemeinen abzielen, vereint leben würden.

§. 3. Gegenwärtig werden wir schon in der bürgerlichen Gesellschaft gebohren, und kennen aus eigener Erfahrung ihre Vortheile, wie ihre Nachtheile. Den bloßen Naturstand hingegen kennen wir nicht praktisch, doch können wir uns vorstellen, was er seyn würde, wenn er bestünde, und was er in diesem Falle mit sich brächte. In der Absicht darauf zu kommen, ob wir nicht in dem Stande, in dem wir gebohren werden, zufrieden seyn sollen, wollen wir einen Stand mit dem andern vergleichen. Bei dieser Vergleichung wollen wir vorerst die Vortheile und die Nachtheile, die beyden Ständen gemein sind, untersuchen.

§. 4. Worinn diese bestehen, werden wir leicht bestimmen können; denn diejenigen, die aus der bloßen Natur des Menschen entstehen, müßen in beyden Ständen aus der Ursache vorhanden seyn, weil der Mensch, man denke ihn in was immer für eine Lage, seine Natur, und die nothwendigen Folgen derselben mitbringt. Nur jene Vortheile, oder Nachtheile, welche aus positiven Verträgen entstehen, müßen der bürgerlichen Gesellschaft sonderheitlich eigen seyn.

§. 5. Der Mensch bringt in jeden Stand die Rechte, und Verbindlichkeiten mit sich, die wir weiter oben aus seiner Natur hergeleitet haben — er bringt gleichfalls in

jeden Stand die Vermögen des Geistes und des Körpers mit sich, die ihm vermög seiner Natur zur Erwerbung der Glückseligkeit zustehen.

§. 6. Dieses nun vorausgesetzt, unterliegt es keinem Zweifel, daß den Menschen in jedem Stande eine vollkommene Gleichheit der Rechte, und der natürlichen Verbindlichkeiten zukomme; denn da alle Menschen von der Natur zum nämlichen Endzweck der Glückseligkeit bestimmt sind, und dieser der Grund der natürlichen Rechte, und Verbindlichkeiten ist: so müßen folglich alle Menschen die nämlichen Rechte, und die nämlichen Verbindlichkeiten haben. Da ferners nicht die Verschiedenheit des Standes den natürlichen Beruf des Menschen zur Glückseligkeit ändern kann; so müßen die Menschen aus der Ursache, daß in jedem Stande der nämliche Grund der natürlichen Rechte und Verbindlichkeiten besteht, auch in jedem Stande die nämlichen natürlichen Rechte, und Verbindlichkeiten haben, das heißt, sie müßen sich in einer vollkommenen Gleichheit der Rechte und Verbindlichkeiten befinden.

§. 7. Diese Gleichheit würde im bloßen Naturstande herrschen, weil sie sich gerade auf die menschliche Natur gründet, und in diesem Naturstande, die Menschen blos dem Naturgesetze unterworfen wären; allein sie muß auch in der bürgerlichen Gesellschaft bestehen, weil die Menschen, unerachtet der darinn vorhandenen positiven Verträge, doch von ihrer Natur nicht abgehen können, indem die natürlichen Rechte, und Verbindlichkeiten nothwendige, und unveränderliche Wahrheiten sind, sohin derselben Abänderung nicht einmal mehr in der Macht Gottes, um so weniger also in der Macht der Menschen steht. Und

gä-

gäbe es auch wirklich eine Gesellschaft, in der die Gewalt diese angegebene Gleichheit verdränge, so muß man wohl gestehen, daß so eine Gesellschaft nicht das Werk der Vernunft wäre, wie es die bürgerliche Gesellschaft seyn soll.

§. 8. Wenn man dann die Menschen nach ihrem physischen Zustande betrachtet, so findet man, daß so viele einzelne mit besondern Eigenschaften begabt sind, daß einer von dem andern sich merklich unterscheidet. Alle Menschen einzeln betrachtet, sind mit der nämlichen Fähigkeit des Geistes und des Körpers versehen; aber allgemein betrachtet, findet man solche bei dem Einem im größern, und bei dem andern im kleinern Maaße vertheilt; denn wir sehen, daß sich das Gedächtniß, die Aufmerksamkeit, die Erkenntniß, und Verstandes Kraft nicht bei allen Menschen im gleichen Grade äußern — auch ist bei allen der Grad der Leidenschaften so wie der körperlichen Gaben, als Stärke, Behändigkeit, und Gesundheit bei verschiedenen Menschen unterschieden. Die Natur prangt bei dem Menschen wie bei allen Gattungen mit einer wunderbaren Freygebigkeit, und nimmt mittels einer unbegreiflichen Gradazion eine unermeßliche Verschiedenheit der Gestalten an. Ordnungen, Klassen, und Kategorien sind dann unsere Erfindung, und sind das Werk unsers Denkens. Der Mensch mit seinem Vermögen zu abstrahiren faßt gewiße Punkte der Aehnlichkeit, und unterscheidet nach derselben die Wesen, ohne auf die unendlichen Verschiedenheiten Rücksicht zu nehmen, die sich unter ihnen befinden. Eine Kunst, die unserm Verstande um so notwendiger ist, als er durch Aufstellung allgemeiner Begriffe den Vortheil erhält, alsogleich zu erkennen, was in den

Individuen sich vorzüglich befinde, und welche Eigenschaften sie mit einander gemein haben müßen. Zudem gewinnt die Sprache durch abstrakte Worte, weil sie, in Ermanglung derselben anders nicht verständlich wäre, als daß die nämlichen Dinge angezeiget würden, die sie andeuten möchte. Leider wälzen wir auf die Natur die Arbeiten unsers Verstandes über, und sind nur zu geneigt zu glauben, daß die Gattungen und die Arten außer uns seyen, da sie sich doch nur in uns befinden. Im Weltall macht jedes Individuum eine Gattung aus, und es giebt einige, die behaupten, daß es zwey Wesen, die einander vollkommen gleich, oder von einander nicht zu unterscheiden wären, nicht geben könne. Aber der auffallende Unterschied, den man unter den Menschen wahrnimmt, rührt nicht blos von ihren Fähigkeiten her; dazu tragt auch, und zwar sehr viel dasjenige bei, was man gemeiniglich Zufall nennt, und die abwechselnde Verbindung der Ursachen begünstigt, die auf die Menschen wirken, und sowohl den Körper, als den Geist in tausend verschiedene Arten modifiziren.

§. 9. Die Ungleichheit der eben gesagten Vermögen muß eine Ungleichheit in der Rechts-Materie mit sich bringen, das heißt, es muß einer mehr Güter besitzen, muß mehr Freyheit genießen, und mächtiger seyn, als der andere. Die Rechte, welche uns die Natur gegeben hat, sind keine Werkzeuge zu erwerben; zur Erwerbung können blos die Fähigkeiten des Geistes, und des Körpers dienen; daher dann derjenige, welcher mehr Fähigkeit anwenden kann, auch mehr erwerben muß.

§. 10. Ein solches Bild von Ungleichheit stellet uns die

die bürgerliche Gesellschaft dar, welche denjenigen, die wenig, oder nichts besitzen, keineswegs behagt, und welche, da sie die Schuld dieser Ungleichheit der bürgerlichen Gesellschaft zuschreiben, solche verabscheuen, und laut den Naturstand in dem Wahne anpreisen, daß, wenn dieser existirte, auf einmal die Ungleichheit verschwinden würde.

§. 11. Doch wie ungegründet und eitel ist dieser Wahn, da die Menschen unstreitig in dem Naturstande eben so unendlich verschieden in ihren sowohl geistigen als körperlichen Fähigkeiten wären, als sie es in der bürgerlichen Gesellschaft sind. Oder sollten etwa die **positiven Verträge der Menschen** hieran Schuld seyn? Gewiß nicht! sondern die menschliche Natur selbst war es, die sich in den Individuen auf tausend verschiedene Arten zeigt. Nun bringt die Ungleichheit der Vermögen natürlicher Weise die Folge mit sich, daß einige mehr, und andere weniger erwerben; daher es auch in dem Stande der Natur unmöglich wäre, die **Ursache** derselben zu entfernen, sohin auch die **Wirkung** zu verhindern. Wir sehen also wohl ein, daß, wenn diese Ungleichheit eine Beschwerde in der bürgerlichen Gesellschaft ist, solche darum nicht minder im Naturstande vorhanden wäre.

§. 12. Stellen wir den Naturstand auf, und theilen wir die Gründe in so viele gleiche Theile, als einige nur wünschen mögen. Ich muß aber noch, ehe ich mich umständlicher erkläre, fragen, ob nicht eben dieser Vorschlag in der bürgerlichen Gesellschaft in Ausübung gebracht werden könnte, ob er mit derselben in einem Widerspruche stehe, oder ob vielleicht die Menschen keinen solchen Vertrag schließen können? Aber lassen wir diesen selt-

seltsamen Einfall dem Naturstande über — nehmen wir an, die Theilung sey geschehen, was wird daraus folgen:

Erstens wird es nicht nothwendig seyn, daß der Kunstfleiß des Menschen zur Beurbarung des Bodens mitwirke? wenn nun einer mehr Talente, mehr Fleiß, und mehr Thätigkeit als die übrigen hat, folglich mehr als sie einerndten wird, so entsteht daraus wieder eine Ungleichheit.

Zweytens ist es nicht richtig, daß ich mit dem Meinigen nach Belieben schalten könne? setzen wir nun ich sey ein Verschwender, und zwar so, daß ich ehestens in das äußerste Elend gerathe, während daß die andern den sparsamsten Gebrauch von ihrem Habe machen, und allgemach den Grad jenes Reichthums, auf dem ich war, erreichen: so werden wir uns neuerdings in dem Stande der Ungleichheit befinden. Geben wir also zu, daß da die Ungleichheit aus dem Physischen der Menschen entspringt, es keinen Stand gebe, in welchem solche aufgehoben werden könnte, weil die Menschen in Hinsicht auf ihre physischen Fähigkeiten in jedem Stande das wären, was sie in der bürgerlichen Gesellschaft sind.

§. 13. Es sage Niemand, daß diese Ungleichheit die Gleichheit der natürlichen Rechte aufzuheben scheine; denn wir haben deutlich genug gesagt, daß zwar die **Rechte** alle gleich seyen, aber immer ungleich die **Materie**, worauf sich dieselbe beziehen. Wenn gleich ein anderer mehr besitzt, als ich, so habe ich doch auf mein **Weniges** das nämliche **Eigenthumsrecht**, was der andere auf seinen Uiberfluß hat — er kann mit dem Seinigen nach Gutdünken, so wie ich mit dem **Meinigen** schalten — jeder

ist

ist verpflichtet das Seinige so wie das Meinige unangetastet zu laßen. Das nämliche gilt auch von den übrigen Rechten, wo ich zu Vermeidung so unbedeutender Einwürfe gleichfalls eine genaue Unterscheidung von der **Materie** der Rechte, und der **Rechte** selbst empfehle.

§. 14. In jedem Stande muß es unter den Menschen eine **wechselseitige Freyheit**, und **Unterwürfigkeit** geben, die als eine nothwendige Folge aus der Natur zu betrachten sind; denn es ist ausgemacht, daß jedem Menschen das natürliche Recht der vollen Freyheit zu urtheilen, und alles zu thun, was seine Erhaltung, seine Vervollkommung, und sein Eigenthum betrift, zustehe. Wo dann eben deßwegen, weil jeder dieses Recht zu handeln hat, der andere der Verbindlichkeit handeln zu laßen, unterworfen ist: und so eine **wechselseitige** Freyheit, und Unterwürfigkeit entstehen muß. Sehr irrig glauben viele, dieses sey wieder eine besondere Beschwerde in der bürgerlichen Gesellschaft, und wähnen, daß der Mensch in dem bloßen Naturstande eine **unbeschränkte** Freyheit genießen würde. Allein wie könnte doch eine Freyheit unbeschränkt seyn, die als ein natürliches Recht jedem zustünde; sollte denn die Meinige nicht nothwendig die Eurige beschränken? Gewiß es würde auch im Naturstande, so wie in der bürgerlichen Gesellschaft eine wechselseitige Freyheit, und Unterwürfigkeit bestehen, weil sie nicht aus einem ausdrücklichen Vertrage zwischen den Menschen, sondern aus der Natur selbst entspringen.

§. 15. Zudem benimmt diese wechselseitige Freyheit, und Unterwürfigkeit dem Stande der Gleichheit aus der Ursache nichts, weil alle Menschen die nämlichen Rechte,

und Verbindlichkeiten haben, sie sind vielmehr ein nothwendiges Mittel zur Erhaltung dieser Gleichheit, weil, wenn einigen die Freyheit allein, und andern die Unterwürfigkeit allein zustünde — es unter den Menschen keine Gleichheit mehr gäbe.

§. 16. In der bürgerlichen Gesellschaft giebt es noch eine andere Gattung von Unterwürfigkeit, die eine **Unterthänigkeit** — eine **Abhängigkeit** ist, und diese betrift einige, nicht aber alle, daher sie dann, wiewohl sie die Gleichheit der Rechte, und der Verbindlichkeiten nicht aufhebt, doch unter den Menschen eine Ungleichheit zu Gunsten einiger und zum Nachtheil anderer einführt, die kaum den Nutzen der oben angeführten Gleichheit mehr fühlen läßt. Wie viele Ehrenbezeugungen fordert nicht der Adel ehe von dem Gemeinen — wie viele Demüthigungen bezeigt nicht der Arme dem Reichen? Hätte wohl diese Ungereimtheit in dem Naturstande Platz? Es scheint nicht — es scheint vielmehr, daß in demselben zwischen Menschen, und Menschen kein **Unterschied** folglich keine **Abhängigkeit** wäre.

§. 17. Ich sagte es scheint, denn auch hier ist ein Irrthum vorhanden, der sich leicht entdecken läßt. Wir haben gesagt, daß auch im Naturstande die Menschen in Hinsicht der Vermögen des Geistes, und des **Körpers** ungleich seyen, welches soviel heißt, als sagte man, daß in demselben einige **dürftig**, andere wieder im Stande wären, das zu **geben**, was jenen abgeht. Nun ist es gleichfalls richtig, daß das Recht, welches der Mensch hat, von dem andern, der es vermag, Hilfe zu fordern, außer dem äußersten Nothfalle ein unvollkommenes Recht ist. Wenn es also nicht erlaubt ist, Gewalt zu brauchen:

so

so frage ich, was für Mittel, denjenigen, die im Naturstande einer Hilfe bedürftig wären, zu guten käme, um solche zu erlangen? Ich glaube, wir könnten hier aus dem Benehmen des Menschen in der bürgerl. Gesellschaft auf das schließen, was er auch im Naturstande thun würde, er schlägt nämlich als Bürger den Weg der **Unterwürfigkeit** ein, ohne daß ein **Vertrag**, oder ein positives **Gesetz** bestünde, welches ihn dazu verhält — er thut es **freywillig** — weil er wohl weiß, daß Ehrerbietung, Bitten, Unterwürfigkeit, Lob, und Bekenntniß, oder Anerkennung der Erhabenheit der gelobten Person die eigentlichen Mittel sind, das Mitleid zu erregen, und zu erlangen, was sich durch Zwang nicht abdringen läßt. Da also diese **freywillige Unterwürfigkeit** in der bürgerlichen Gesellschaft nicht das Werk der Verträge, oder positiver Gesetze, sondern ein von der Natur selbst an die Hand gegebenes Mittel ist: so bleibt kein Zweifel, daß sie nicht auch im Naturstande Statt fände.

§. 18. Aus dieser **ersten Gegeneinanderhaltung** ersehen wir, daß in Hinsicht auf die Punkte von welchen bisher die Rede war, zwischen der bürgerlichen Gesellschaft, und dem Naturstande kein **Unterschied** sey — daß also die **Vortheile**, die man in diesem haben würde, auch in jener vorhanden sind; und daß die **Beschwerden**, welche man in der bürgerlichen Gesellschaft ertragen muß, auch in dem Naturstand erduldet werden müßten. Ich wundere mich also, wie gewiße Gelehrte die Einfalt des gemeinen Volkes zu verführen versuchen, wie sie Abscheu gegen die bürgerliche Gesellschaft zu erregen keinen Anstand nehmen können, und wie sie das Volk mit beiden Händen auf den Naturstand hinlenken mögen? Was würden wir wohl ge-

winnen, wenn wir in denselben übertreten könnten? Gewiß! nicht den geringsten Vortheil, wenigstens nach dem, was sich aus dem bisher Gehandelten begreiffen läßt. Wir wollen also in Gegeneinanderhaltung des Naturstandes mit der bürgerlichen Gesellschaft weiter gehen.

VIII. Hauptstück.

Zweyte Gegeneinanderhaltung des Naturstandes mit der bürgerlichen Gesellschaft.

§. 1.

Ein Philosoph, der befragt wurde, was man sich von der Gottheit, um ein glückliches Leben zu führen, erbitten müße, antwortete: *Mens sana in corpore sano.* So kurz diese philosophische Bitte ist: so ist sie doch so viel bedeutend, daß sie uns überflüßigen Stof für dieses, und das folgende Hauptstück liefert. In dem Naturstande wäre der Körper gesünder, als er in der bürgerlichen Gesellschaft ist. Diese Paralelle wollen wir nun in diesem Hauptstücke aufstellen, und dann im folgenden die Gesundheit des Verstandes zum Gegenstande nehmen.

§. 2. In der bürgerlichen Gesellschaft wird der Mensch in seinem Körper merklich geschwächt, und durch eine weichliche Erziehung entnervt. Er schützt sich zu sehr vor Kälte, und Hitze, und fühlt daher die geringsten Veränderungen jederzeit zum Nachtheil seiner Gesundheit. Seine Nahrung ist nicht einfach, und deßwegen schädlich — Und da er mehr darauf bedacht ist, sich die Freßlust zu erregen, als den Hunger zu stillen; so fügt er seiner Gesundheit doppelten Schaden zu: das nämliche gilt von seinen Geträuken, die geistig und mehr für den Gaumen, als zur

Stil-

Stillung des Durstes geeignet sind. Auch die Luft, die er athmet, ist wenig elastisch, und immer voll von giftigen Dünsten, welche aus den aneinander gedrängten lebenden Körpern aufsteigen. Diese Umstände geben uns wenigstens ein schlafes Leben, und wenn wir dieses Uibel nicht einsehen: so ist es nur aus der Ursache, weil man sich schon allgemein daran gewöhnt hat.

§. 3. Ungleich gesünder, stärker, heiterer, und geistiger wäre ein Mensch im Naturstande. Ein Mensch, der sich durch Kunst nicht verzärtelt, seine Haut seit der Kindheit gegen die Einflüße der Luft abgehärtet, der sich einfach, und nicht über das Bedürfniß genähret — der überall, und auf jede Art geschlaffen, der seine Glieder durch allerley Gattungen von Leibesübungen gelenksam gemacht hätte, ein solcher Mensch würde bei dem Eintritte in eine volkreiche Stadt ein ungeheures Spital anzutreffen glauben. Wir sehen dieses deutlich an den Thieren: das wilde Pferd ist unendlich stärker, schneller, und lebhafter, als das zähme, ja sie scheinen von einer ganz verschiedenen Gattung zu seyn.

§. 4. In der That hätte dießfalls der Naturstand einen großen Vortheil im Vergleiche mit der bürgerlichen Gesellschaft bevor, und der Mensch könnte sich in jenem mittels seiner körperlichen Kräfte zur Erlangung der Glückseligkeit weit beßer helfen. Ein Mensch, der aus Gewohnheit krank, weichlich, und kraftlos ist, der alle Veränderungen der Luft ahndet, den kümmerlich seine Füße tragen, dem seine Arme zu schwer sind, der nur dann gerne ißt, wenn er diese oder jene durch eine sichere Hand zubereitete Speisen hat, dem schon ekelt, wenn ihm sein

silberner Löffel, oder sein Tellertuch abgeht, den Kleinmuth überfällt, wann er allein ißt, dem der Schlaf seine Augen nur dann zudrückt, wann er in einem vergoldeten, einer Grabstätte, ähnlichen Pflaumenbette liegt — der, wenn sein Haupt einmal unbedeckt bleibt, durch volle zwey Monathe hustet, nach einem Fußbade am hitzigen Fieber krank liegt, und der, wenn er einen einzigen Tag die Arzneyen zu nehmen unterläßt, vom Faulfieber überfallen wird — ein solcher Mensch, sage ich, ist ein Elender, der weder von seiner Person einen Gebrauch machen, noch seine körperlichen Fähigkeiten zum Behufe seiner Wünsche anwenden kann. Leider ist dieses das getreue Bild des Menschen als Bürger — der Naturmensch wäre ganz das Gegentheil davon. Es läßt sich folglich nicht läugnen, daß der Körper des Menschen in dem bloßen Naturstande ein schicklicheres Werkzeug zur Glückseligkeit wäre, als er in der bürgerlichen Gesellschaft ist.

§. 5. Indeßen ist diese Betrachtung allein zur Entscheidung nicht hinreichend: sondern es gehört noch mehr dazu; man muß nämlich untersuchen, ob das Leben, und überhaupt alle jene Güter, welche selbes erhalten, frölich und munter machen, in dem Naturstande jenen Grad der Sicherheit erreichen können, welchen die bürgerliche Gesellschaft gewähret. Diese neue Untersuchung ist so wichtig, daß ich sie allerdings einer weitern Erörterung würdig halte.

§. 6. Der Mensch ist mit einem Verstande begabt, er ist auch Leidenschaften unterworfen. Beide kommen ihm vermög seiner Natur zu — er kann nicht ohne Ver-

stand

stand und eben so wenig ohne Leidenschaften seyn, weil die, se Begierden sind, und die Begierden nothwendig aus dem Erkenntnißvermögen und zwar dergestalt folgen, daß das verständige Wesen auch Verlangen haben müße; die Leidenschaften sind solche Begierden, die eine außerordentliche Bewegung in dem Körper hervorbringen. Es steht der Natur des Menschen zu, einen zur Empfindung geeigneten Körper so wie einen ähnlichen Geist zu haben. Die Leidenschaften sind uns von der Natur deßwegen gegeben worden, damit wir sie in Ausübung setzen. Ohne solche Antriebe würden wir in einer tödtlichen Unthätigkeit dahin leben. Allein sie sind blind und heftig, dieserwegen sind wir mit einer Vernunft versehen, die urtheilen, den Leidenschaften den Weg zeigen, und sie so lenken muß, daß sie nicht ausarten. Wenigstens ist dieß die Absicht der Natur. Lebten alle Menschen der Vorschrift der Vernunft gemäß, so wäre nicht nur das Leben, sondern auch jedes andere Gut in jedem Stande, wo wir uns auch befänden, vollkommen sicher.

§. 7. Allein das **Faktum** entspricht selten dem **Rechte**, und wir können geradehin behaupten, daß, da die Menschen unerachtet sie in der bürgerlichen Gesellschaft durch strenge Gesetze beschränket sind, doch öfter nach ihren Leidenschaften, als nach den Vorschriften der Vernunft handeln, sie sich im Naturstande, wo sie doch von jedem positiven Gesetze unabhängig wären, wenigstens nicht anderst benehmen würden. Die Leidenschaften bekriegen beständig alle Gattungen der Güter, ja sogar das Leben der Menschen. Weil sich nun die **bloße Vernunft** sehr oft keinen Gehorsam verschaffen kann: so frage ich, was der Naturstand für ein **Mittel zur Unterdrückung** derselben

selben an die Hand geben würde, damit das Eigenthum, die Freyheit, und das Leben eines jeden vor ihren Anfällen geschützt blieben.

§. 8. Hier werden sich unsere Gegner vergeblich Plane erdichten — hier ist nicht auf Verträge — auf positive Gesetze zu denken, weil schon dadurch das System des Naturstandes zerstört, und unvermerkt dasjenige der bürgerlichen Gesellschaft eingeführt würde; sie müßen also ein dem Stande selbst eigenes Mittel, das ist, ein solches erfinden, welches nicht von positiver Einrichtung der Menschen, sondern von der Natur selbst herrührt.

§. 9. Allein die Natur hätte kein anders unterdrückendes Mittel, als die Gewalt, welche aber keine öffentliche, und über die Gewalt Einzelner erhabene seyn könnte, weil so eine nur der bürgerlichen Gesellschaft eigen ist — sie wäre daher nur die besondere Gewalt Einzelner, das heißt, die Beschützung des Lebens und alles Eigenthums, läge jedem einzelnen Menschen ob, und jeder einzelne hätte, um sich vor den Angreifern zu vertheidigen, nur seine einzelne Stärke. Welch eine schwache Sicherheit. Wie lange möchten wohl die Schwachen den Starken Widerstand thun, wie schwer könnten dann die Einfältigen den Fallstricken der Verschmitzten entgehen, und was für einen Schild würde man in der Kindheit, in dem Alter, und in den Krankheiten der Gewalt eines dritten entgegen halten können? Gewiß wir müßen gestehen, daß in dem Naturstande die Menschen in beständiger Gefahr schwebten, des Lebens und was sie sonst hätten, durch die Hände der Menschen selbst verlustigt zu werden.

§. 10.

§. 10. Es stünden dem Menschen noch andere Gefahren bevor, und zwar von Seite der wilden fleischfreßenden Thiere sowohl, als auch von Seite derjenigen Thiere, die sich nicht vom Fleische nähren. Welche Furcht hätten wohl die wilden Thiere vor einem einzelnen unbewafneten Menschen, da sie unendlich stärker sind, als er? Er könnte ihnen zwar mittels seiner Vernunft zu entkommen oder sie zu überwinden suchen, aber dem ungeachtet bleibt es wahr, daß er in beständiger Lebensgefahr wäre, und daß er seine ganze Zeit mit dem verwenden müßte, daß er streite, oder sich verberge. Was dann die Thiere anbetrift, die sich nicht mit Fleisch nähren: so würden sich diese dergestalt vermehren, daß sie die Früchte ganz aufzehren, und dem Menschen zu seiner Nahrung nichts übrig laßen würden, indem sich ihrer Vermehrung, und Ausbreitung aus Mangel fremder Hilfe, nöthiger Werkzeuge, der Mauern und der Dämme Niemand entgegen setzen könnte. Wir sehen schon, wie oft wir sogar in der bürgerlichen Gesellschaft, die uns so viele Mittel an die Hand giebt, der Verwüstung, welche ganze Heere von Heuschrecken, Maulwürfen, und Ameisen anrichten, ausgesetzt sind.

§. 11. Ich schweige von den andern Gefahren, denen der Mensch wegen Unwissenheit natürlicher Dinge nicht entgehen könnte. Die Thiere haben den Instinkt zu ihrem Schutze; was nun dieser Instinkt immer sey, so ist er ihr getreuer Wegweiser, den nur manchmal die Kunst des Menschen allein überlisten kann. Die Thiere erkennen ohne viele Untersuchung die Nahrung, die ihnen zusteht, und es ist gewiß, daß sie davon nicht mehr freßen, sobald sie solche ihrer Gesundheit nicht zuträglich finden. Sie wissen sich sogar die Krankheiten zu heilen, ja wir ha-

haben ihnen viele natürliche Mittel, und nützliche Operazionen, als das Klistier und das Aderlaßen zu verdanken Gebe man dem Menschen auch einen Instinkt zu, so wissen wir doch, daß er sich desselben nur sehr selten bediene. Unsere Waffen liegen in der **Vernunft**: diese ist der Schrecken der wilden Thiere, und selbst der Menschen. Aber was ist die Vernunft? Eine bloße **Kraft** ein bloßes **Vermögen**, welches erst, nachdem es durch lange Erfahrung ausgebildet ist, mit Vortheil angewendet werden kann. Und unerachtet ihrer Erfahrung, unerachtet ihrer erhabenen und ausgebreiteten Ideen, welche diese stolze Vernunft bildet, sieht sie sich doch von dem unflätigen Schnecken beschämt, der, so dumm er scheint, durch bloße Berührung die giftigen Schwämme unfehlbar unterscheidet, nachdem er durch den oftmaligen Versuch die andern immer unschädlich befunden hat.

§. 12. Was hälfe uns also eine kräftigere Gesundheit, ein gelenksamerer Körper, und mehr Stärke, wenn sich das Leben beständig in tausend Gefahren befände? Daß im Naturstande der Körper zur Erlangung der Glückseligkeit geschickter, das heißt, reicher an Mitteln wäre, und folglich mehr als in der bürgerlichen Gesellschaft unternehmen könnte, scheint keinem Widerspruche zu unterliegen, und ist wahr *in abstracto* aber falsch *in concreto*. Wie arm ist nicht der Straßenräuber, dem es an allem gebricht, der zur Sicherheit seines Lebens von Wald in Wald fliehen muß. Kann er wohl seine körperlichen Kräfte mit seinen Talenten vereinigen, kann er alles thun, was ihm beliebt — kann er gehen, stehen, und schlafen, sich

im Hüpfen, und Laufen üben, und bald an den warmen Strahlen der Sonne, und bald unter dem kühlen Schatten der Bäume sich ergötzen, kann er sich alle Sinneslüste verschaffen, und kann er sich damit in eine ideale Welt gemächlich hinüberträumen? Muß er sich nicht vielmehr ohne Rast bemühen, die bloße Lebensnothdurft zu erhaschen, und noch dazu oft die schon zubereitete Speise verlassen, um zeitlich den Nachstellungen der Gerechtigkeit zu entgehen. Dies wäre der Zustand des Menschen im Naturstande — er wäre arm an den Mitteln, die zur Glückseligkeit dienen — er könnte sich seines Körpers nach Belieben nicht bedienen, und wäre ein elender Sklav aller Wesen auf der Erde. Furcht und Argwohn würden ihn überall begleiten, ängstlich würde ihm bei jedem Gelispe der Luft, und bei jeder Bewegung der Blätter das Herz pochen, er würde unsicher ohne Wegweiser ohne Rathgeber hin- und her laufen — aus Furcht vor Gewalt oder List seines Gleichen fliehen, und endlich vor Beschwerden oder Müdigkeit eines schnellen Todes sterben. So verschwindet auf einmal das herrliche Gemählde des Naturstandes, das uns kurz zuvor ergötzte, und eine Wahrheit hat es verdrängt, deren Stimme so kläglich ist, daß wir, um dem beklemmten Herzen Luft zu machen, unsern Blick anderswohin wenden müßen.

§. 13. Wenden wir ihn auf die bürgerliche Gesellschaft hin, und betrachten wir, daß ihr Hauptendzweck darinn bestehe, einem jeden nicht blos das Leben, sondern auch die freye Ausübung aller seiner natürlichen Rechte, und alles dessen, was er kraft gesellschäftlicher Uibereinkunft, und bürgerlicher Gesetze erlangen wird, zu sichern. Man bedenke, daß sie mehr Mittel zur Sicherheit dar-

biete, die in Errichtung einer öffentlichen Gewalt bestehen, welche ungleich größer, als die Gewalt eines einzelnen, oder mehrerer mitsammen vereinigter ist. Es ist hier noch nicht an dem zu untersuchen, ob diese Mittel die ganze Wirkung haben, die man wünscht. Dieses zu untersuchen wird den Gegenstand unsers zweyten Buches ausmachen. Es ist hier nur Vergleichungsweise zwischen der bürgerlichen Gesellschaft und dem Naturstande die Rede, und wer könnte dann bei dieser Gegeneinanderhaltung thöricht genug seyn, der bürgerlichen Gesellschaft den Vorzug abzustreiten. Was mich anbetrift; so glaubte ich der gesunden Vernunft meiner Leser zu nahe zu treten, wenn ich im Ernste beweisen wollte, daß das Leben die Güter, und die Rechte der Menschen, in der bürgerlichen Gesellschaft mehr Sicherheit als im Naturstande haben, weil dieser zu derselben nicht das geringste Mittel verschaft, und daher auch nicht geeignet ist, mit der bürgerlichen Gesellschaft in Vergleich gezogen zu werden.

§. 14. Wenn es nun wahr ist, daß der Mensch in der bürgerlichen Gesellschaft weniger Gefahren, als im Naturstande ausgesetzt ist, so wird der denkende Leser sich nicht verwundern, wenn wir behaupten, daß sich die körperlichen Fähigkeiten auf manchfaltigere Art in der bürgerlichen Gesellschaft, als in dem Naturstande in Ausübung bringen lassen. Er wird sich erinnern, daß ein Stand, wo beständige Gefahren, Mißtrauen, Furcht und Angst herrschen, ein Stand der Armuth und der Dienstbarkeit ist. Daraus wird er schließen, daß Reichthum und Freyheit in dem Maaße wachsen, als die Gefahren verschwinden, und so wird er sich überzeugen, daß, da in der bürgerlichen Gesellschaft die Gefahren des Natur-

stan-

standes größtentheils aufhören, der Mensch in jener Hinsicht der Ausübung seiner körperlichen Fähigkeiten einen weitern Wirkungskreis für seine Freyheit hat, als er in diesem je haben würde. Der Leser wird ferners bedenken, daß die vereinigten Bemühungen mehrerer die Menge der Güter zu Gunsten der Sinne und des Geistes vervielfältigen. Wem anders als dem Bande der Vereinigung sind wir so viele Bequemlichkeiten, und so viele Vergnügen, deren wir uns in der bürgerlichen Gesellschaft freuen, schuldig? Die vortrefliche Wirkung dieser Vereinigung ist es, daß die Arbeiten unter alle vertheilt, und nicht alle einem allein obliegen. Wir sind alle beschäftiget, aber einige auf diese, andere auf eine andere Weise, und genießen wechselseitig die Früchte unserer Arbeit; da hingegen im Naturstande einem allein alle Arbeiten oblägen, und jeder einzelne mit seinem Fleiße allein wenig erzeugen würde, wenn er auch die Sicherheit ganz, wie sie die bürgerliche Gesellschaft gewähret, genöße. Der Naturmensch möge uns nur für eben so viele in einem ungeheuren Spital auf einander gedrängte Kranke halten. Sey es, wir laßen ihm den Ruhm, daß er auf Bäume klettern, über Flüße schwimmen, schnell die Wälder durchlaufen, und den wilden Thieren muthig trotzen kann, so werden doch wir kranke Schwächlinge, und Entkräftete vermög der Werkzeuge, die der vereinigte Fleiß zu erfinden gewußt hat, weit mehr und mit ungleich geringeren Beschwerden unternehmen, als Er; und während daß er bei jedem Schritte Gefahr lauft, plötzlich all sein Habe, und sogar sein Leben zu verlieren, können wir uns ein hohes Alter versprechen.

§. 15. Zudem sind die Bewohner der Städte eben nicht aufgelegt, sich dem Naturmenschen zu lieb, für

eben so viele sieche Körper zu betrachten. Die gemeine Klaße des Volkes ist vollkommen gesund, und die Leibsbeschaffenheit derselben ist nervicht und stark genug. Geben wir auch zu, daß der Naturmensch stärker, behender, und geistiger wäre — geben wir zu, daß der Mensch in der bürgerlichen Gesellschaft verderbt ist — nehmen wir den Unterschied an, den man zwischen dem zahmen Thiere, und dem wilden Thiere von der nämlichen Gattung macht, was soll daraus folgen, wenn wir keine beßere Gesundheit kennen, und die, welche wir haben, erträglich ist? worüber wollen wir uns beklagen? thut es uns etwa leid, daß wir nicht flügen können, oder keine Riesen sind? Ein Gut, das man nicht kennt, existirt nicht für den, dem es unbekannt ist. Die weichliche Dame beneidet das starke Hirtenmädchen so wenig als sich der wollüstige Kavalier die rüstigen Arme des Bauers wünscht. Wir verstehen dieses nicht *in abstracto*; denn man muß hier *in concreto* urtheilen — alles betrachten, und dann entscheiden, ob in Rücksicht auf den Körper die bürgerliche Gesellschaft nicht unendlich mehr Vortheile gewähret, als der Naturstand gewähren würde. Rousseau mag durch seine Beredsamkeit täuschen, wir aber wollen die Wahrheit sagen.

IX. Hauptstück.

Dritte Gegeneinanderhaltung zwischen dem Naturstande, und der bürgerlichen Gesellschaft.

§. 1.

In diesem Hauptstücke wollen wir den Naturstand mit der bürgerlichen Gesellschaft in Hinsicht auf die Gesundheit des Verstandes vergleichen, welche in der oben angeführten Bitte des Philosophen das zweyte Erforderniß der Glückseligkeit ausmacht.

§. 2.

§. 2. Ganz gewiß ist es, daß der Mensch im Naturstande an Kenntnißen sehr arm wäre, woraus dann folgt, daß, da man dasjenige, was einem unbekannt ist, nicht wünschen kann, der Mensch auch weniger Begierden hätte. Nun sind, wie einige sagen, die Begierden für den Geist eben so viele Gattungen Unterwürfigkeit, als es Gegenstände giebt, wornach sie streben, und daher schließen sie, daß das Gemüth in dem Naturstande ungleich freyer, sohin auch glücklicher, als in der bürgerlichen Gesellschaft wäre, wo die Vermehrung der Kenntniße die Zahl der Begierden vergrößert.

§. 3. Allein diese Art zu schließen ist weitläufig, und unbestimmt; wir wollen daher die Sache ins Reine bringen, und die Wahrheit zeigen, wenn uns der Leser bei dieser Erörterung mit Standhaftigkeit anhören will. Wir sagen

Erstens daß der Satz: die Mehrheit der Begierden erzeuge immer und in jedem Falle eine Unterwürfigkeit, sichtbar falsch sey, weil sonst sich folgern würde, daß derjenige, der nur eine einzige Begierde hätte der freyeste wäre — eine Folge, die aus der Ursache, weil dann die Freyheit desselben vielmehr die geringste aller möglichen Freyheiten wäre, der Wahrheit offenbar entgegen ist. Wir brauchen nur den Begriff von Freyheit näher zu untersuchen, und wir werden finden, daß sie vielmehr in der Menge als in einem Mangel an Mitteln bestehe. Zudem müßen wir alle zugeben, daß derjenige mehr frey ist, der mehr thun kann, und der andere minder frey ist, welcher weniger hat, womit er nach Willkühr schalten kann. Sollte man wohl denjenigen, welcher ein Haus bewohnet, worinn keine Geräthschaften zu finden, für

für freyer halten, als einen andern, der es von Mobilien allerley Art voll hat. Die Mobilien, die Werkzeuge und die Mittel des Geistes, sind die Kenntniße und die Begierden, welche jene erregen; daher, je ausgebreiteter der Kreis der Kenntniße und der Begierden wird, desto größer wird die Menge der Mittel für den Geist, das heißt, desto mehr wächst seine Freyheit. Bei dieser Beschaffenheit der Dinge soll man also nicht so überhaupts den Reichthum der bürgerlichen Gesellschaft, welcher im allgemeinen Verstande für sich selbst vielmehr ein Gut ist, das nur durch gewiße Umstände ein Uibel werden kann, verdammen. Man soll auch nicht die Armuth des Naturstandes anpreisen, die für sich selbst im allgemeinen Verstande ein Uibel ist, und nur durch gewiße Umstände ein Gut werden kann.

§. 4. Damit wir also nicht mit unsern Gegnern in einen Irrthum gerathen, müßen wir nebst den Begierden auch das Vermögen, solchen genug zu thun, erwägen. Wir können sicher behaupten, daß die Begierden, wo das Vermögen solche zu befriedigen mit verbunden ist, die angenehmste Quelle der Freyheit, und des Vergnügens sind; aber daß sie auch bei denjenigen, wo es an Vermögen fehlt, Unterwürfigkeit und Leiden erzeugen. Daher es dann, weil die Freyheit darinn besteht, daß man nach Belieben handeln könne, richtig ist, daß, je mehr wir wollen, und zugleich wirklich thun können, wir desto freyer seyen, und im Gegentheil je mehr wir wollen, und nicht thun können, wir desto unterthäniger seyen.

§. 5. Noch erübrigt es sich, zu untersuchen, welche von den drey Hypothesen, die natürlicher Weise aus den bereits

reits erklärten Grundsätzen sich ergeben, für den Menschen am nützlichsten wäre. Die erste derselben ist, daß sich der Mensch mit Kenntnißen, Begierden, und Mitteln, solche zu befriedigen, bereichern würde. Die zweyte ist, daß er reich an Kenntnißen, und Begierden, aber arm an Mitteln bliebe. Endlich die dritte ist, daß, da er sich den Uiberfluß an Mitteln nicht beischaffen kann, er in einem engen Kreise von Kenntnißen und Begierden beschränkt wäre.

§. 6. Der auffallende Vortheil der erstern Lage überhebt mich von allem Beweise; aber es ist leider ein großes Unglück für den Menschen, daß sie in keinem nur erdenklichen Stande zur Wirklichkeit kommen kann. Allein über den Vorzug der zweyten und dritten waltet noch ein Zweifel ob.

§. 7. Dieser Zweifel entscheidet sich sogleich zu Gunsten der letzten. Es ist gewiß nicht schmerzlich, wenn man ein Gut nicht besitzt, das man weder kennt noch verlangt, wohl aber muß es schwer fallen, etwas zu kennen, zu wünschen, und doch zur Erlangung desselben das Vermögen nicht zu haben. Jener Zustand brächte weder Freude noch Leiden. In diesem würde so viel Unmuth entstehen, als unbefriedigte Begierden übrig blieben.

§. 8. Derohalben scheint es, wenn wir die bisherigen zwo Hypothesen annehmen wollten, keinem Zweifel zu unterliegen, daß der Mensch im Stande der Natur beßer daran wäre, als in der bürgerlichen Gesellschaft, weil er in der einen Lage, wenig kennen, wenig wünschen, und folglich sich wenig betrüben würde, und in der andern viel kennen, viel verlangen, und sich daher ungemein kränken müßte. Wir wollen diesen Gegenstand näher untersuchen.

§. 9.

§. 9. Daß man sich in der bürgerlichen Gesellschaft nothwendig immer nach Erlangung mehrerer neuer Kenntniße bestreben müße, erhellet aus dem folgenden. Der menschliche Verstand ist seiner Eigenschaft nach in beständiger Bewegung — er fühlt den äußern Trieb der Nachahmung, und vergrößert dadurch sein Bestreben. Einer unterrichtet den andern, und so werden die Entdeckungen immer häufiger. Schon würden die bloßen Namen der durch die menschliche Betriebsamkeit in der bürgerlichen Gesellschaft erzeugten Güter, dicke Bände anfüllen. Diese Erfindungen nun, da sie die Bequemlichkeit, und das Vergnügen zum Endzwecke haben, und jederzeit dem Anblicke aller Menschen ausgesetzt sind, machen als Güter die Gegenstände aus, welche ohne irgend eine Mitwirkung anderer Ursachen, eben so viele Begierden erregen. Allein die bürgerliche Gesellschaft kann nur **wenigen** die Mittel zur Erlangung der Güter, die man sich wünscht, darbieten, weil dergleichen Produkte der Betriebsamkeit Mühe kosten, und sich nur der bemüht, welcher dazu gezwungen wird. Gewiß: welcher Bauer würde sich auf freyem Felde so vielem Ungemach aussetzen — welcher Künstler Tag und Nacht in seiner finstern Werkstätte sich anstrengen, wenn er sich nicht durch Handarbeit sein Brod verschaffen müßte. Angenommen nun, daß die bürgerliche Gesellschaft **allen** die nämlichen Mittel zum Genuße, und zwar ohne alle Bemühung verleihen würde, so würde dadurch nicht nur allein die Quelle derjenigen Güter, die blos zum **Luxus** dienen, sondern auch derjenigen, die höchst **unentbehrlich** sind dergestalt versiegen, daß derjenige, welcher eßen wollte, selbst die Erde bearbeiten, selbst alles übrige zubereiten müßte. Dann gäbe es keine Unterthänigkeit auch keine wahre Verbindung unter den

Bür-

Bürgern, weil einer dem andern nicht beistehen würde. Es gäbe folglich keine bürgerliche Gesellschaft, weil solche ohne Unterthänigkeit, und wahre Verbindung nicht bestehen kann.

§. 10. Es ist also klar, daß die bürgerliche Gesellschaft wesentlich eine **Ungleichheit** des **Eigenthums** erfordere; ja sie will sogar, daß viele **nichts besitzen**, und kein anders Eigenthumsrecht haben, als jenes auf die **Früchte ihrer persönlichen Betriebsamkeit**. Es ist also vergeblich, wenn man sich über die bürgerlichen Gesetze beklagt: die, wenn sie wirklich die gleiche Vertheilung der Gründe einführen wollten, solches ohne die innerliche Eigenschaft der bürgerlichen Gesellschaft, und noch vielmehr der Natur des Menschen selbst aufzuheben, um so weniger thun könnten, als diese Gleichheit, wie wir gesehen haben, nicht einmal im Naturstande möglich ist. Die bürgerlichen Gesetze könnten zwar die großen Besitzungen verbieten, und die Gründe dergestalt in mehrere kleine vertheilen, daß die Zahl der Eigenthümer größer würde, woraus wirklich großer Vortheil erwüchse; allein was würde aus den Besitzern? — dies ist abermal ohne das Recht der Freyheit zu zerstören, nicht thunlich.

§. 11. Da nun in der bürgerlichen Gesellschaft viele Bürger keine andern Mittel haben können, als die zur bloßen Erhaltung dienen: so müßen viele Bürger, in Rücksicht der übrigen unermeßlichen Güter, die der Kunstfleiß hervorbringt und der öffentlichen Schau aussetzt, derselben entbehren, das heißt, sie müßen vor dem gedeckten Tische stehen, ohne etwas eßen zu können.

§. 12.

§. 12. Ich kann mir leicht vorstellen, daß die Leser bisher blos auf den Ackersmann, auf die Handwerker, kurz auf die, welche zur Klaße des Volks gehören, denken, und für diese Mitleid haben werden Aber ich will zeigen, daß, nachdem die Menschen schon einmal in der bürgerlichen Gesellschaft zu verschiedenen Geschäften bestimmt sind, und folglich ohne Unterschied mehr in einem Stande der Dürftigkeit als in dem Stande des Besitzes leben müßen, man nicht Ursache habe, sie von einer so schiefen Seite zu betrachten, sondern vielmehr sehr wohl daran wäre, wenn man zu dieser Volksklaße gehörte, hätte man gleich auf diesem Schauplatze schon was immer für einen Posten gewählt. Ich beweise es. Es giebt Güter, die blos in der Einbildung bestehen, nach welchen die menschlichen Leidenschaften heftig streben, und die sich nicht erkaufen laßen. Dergleichen sind Ehren- und Befehlshaberstellen, die dem Stolze unendlich schmeicheln, und zwar insbesondere dem Stolze derjenigen, die an andern Gütern keinen Mangel leiden. Nun sind die Konkurrenten immer in großer Anzahl, aber die Güter, welche sie verlangen, können nur wenige befriedigen. Ich habe oben gesagt, daß sie dem Stolze insbesondere einiger schmeicheln, weil die Ehrbegierde als eine Tochter des Stolzes eine allgemeine Leidenschaft ist, welche bei den gemeinen Menschen, wo sie Befehlshaberstellen und öffentliche Ehren nicht erreichen kann, auf jeden Vorrang und Unterschied, den der Privatstand immer gestattet, ihre Absicht richtet. Weil sich nun jeder würdiger als die andern glaubt; so wird der Umgang der Menschen in der bürgerlichen Gesellschaft ein beständiger Gegenstoß von Stolz gegen Stolz, und Ehrbegierde gegen Ehrbegierde seyn. Wer kann nun allen Mangel berechnen, der aus einem solchen Gegenstoß für das

ganze Leben hindurch entsteht? Wo bleibt die Leidenschaft der Liebe, die sich mit einem schönen Ideal ergötzt, oder sich damit aufs grausamste quälet? Man betrachte nur jeden Verliebten, halte alle seine Vergnügen mit allem, was ihm mangelt, entgegen, und man wird sehen, ob auch nur ein erträgliches **Verhältniß** ausfindig gemacht werden könne?

§. 13. Uiberdas verfeinern sich in der bürgerlichen Gesellschaft alle Begierden dermaßen, daß sie bald nichts mehr wird befriedigen können. Sehen wir auf den Unterschied, der zwischen dem Auge eines Mahlers, zwischen dem Gehöre eines Tonkünstlers, und jenem eines Bauers ist; dieser, wenn er seine Augen auf das Gesicht eines Mannes oder eines Weibes heftet, nimmt gewiß nicht alles, was auf demselben zu sehen ist, wahr, weil er es wegen seiner Unerfahrenheit nicht aufzusuchen weiß: Er betrachtet es nur überhaupt, und im Ganzen, während daß das Aug des durch Kunst geübten Mahlers darin eine Welt von Zufälligkeiten entdeckt — er untersucht die Gestalten, vergleichet die Verhältniße, beobachtet die Verschiedenheit, und Abstuffungen der Gesichtsfarben, die Wirkung des Lichts, den Karakter, die Züge, welche die Affekte ausdrücken, samt den Bewegungen, woran dieselben erkannt werden; kurz er untersucht tausend Verschiedenheiten, die das unerfahrne Aug nicht entdeckt. Das nämliche gilt von dem Ohre des Tonkünstlers, wenn er singen hört — er begleitet in Gedanken die Stimme, und mißt genau das Zeitmaß ab, welches der Sänger zu beobachten hat, sein Ohr entscheidet genau, wann der Ton unrichtig ist, wann er steigt oder fällt — er nimmt den Uibergang von einem Tone zum andern wahr, und erräth die Zufälle, die dem

Ge-

Gesange im Wege stehen — er urtheilt über die Aehnlichkeit des Hauptsatzes, über die Nachahmung — über die Reinheit der Gedanken — über die Richtigkeit der musikalischen Periode — er findet in den natürlichen Tönen die Kraft der Worte, und derley andere Feinheiten, die für ein in der Kunst unerfahrnes Ohr ganz verlohren gehen. So ein Aug, und so ein Ohr müßen viel, und lange leiden, und zwar so lange, als das **Vollkommene**, welches sie allein ergötzen könnte, nur selten, und mit den größten Kosten anzutreffen ist.

§. 14. Das nämliche gilt bei allen übrigen Begierden. Die bürgerliche Gesellschaft ist eine Schule, wodurch die Begierden verfeinert, und vergrößert werden, sie macht die Menschen auf alle Gegenstände aufmerksam, wodurch sie die Grade zu unterscheiden, und die Verschiedenheiten zu entdecken, in Stand gesetzt werden. Nach Maß, als durch so viele Gegeneinanderhaltungen der Geschmack allgemach sich vervollkommet, muß der Mensch schon das **Vollkommenste** haben — alles also was mittelmäßig ist, verwirft er. Doch ich will hier keine umständliche Beschreibung von den unzähligen Verzärtlungen machen, deren Sklav der Mensch schon aus Gewohnheit ist. Der Leser wird selbst leicht einsehen, daß wir in allem Betrachte Sklaven seyen, daß unser Leben wirklich ein beständiger Uibergang von Mangel zu Mangel sey, daß wir dasselbe voll Bitterkeit, widriger Vorfälle, und banger Schwermuth zubringen müßen. Daher schreibt sich der Uiberdruß, der uns das Leben vergället: daher das Stillschweigen, und die Anstrengung der Gedanken, wodurch die Nerven stumpf werden — daher die Unruhe, und die tiefen heißen Seufzer, womit wir andern sowohl, als uns

selbst

selbst zur Last sind — daher die immer mürrischen, und Unwillen erregenden Gemüther — daher endlich schreibt sich die Menge der physischen, und moralischen Uibel, die das Gut, welches jeder in der bürgerlichen Gesellschaft genießt, weit übertreffen. *)

§. 15. Allein im Naturstande wären die Kenntniße des Menschen sehr eingeschränkt, und sohin auch seine Wünsche nur sehr wenig. Welche Bedürfniße könnte er wohl außer dem unentbehrlichen haben, die sich für jedes Individuum auf die bloße eigene Erhaltung, und bei einigen auf Wiedererzeugung der Gattung zurückführen laßen. Bei dem einsamen Menschen, der also ganz für sich allein lebte, wären Haß, Mitleid, Neid, Eifersucht, Stolz und Hochmuth, ihm ganz unbekannte Dinge. Sie können sich nur kraft eines Gegenstoßes zwischen sich und seinem Mitmenschen entwickeln, und müßen also diese Leidenschaften bei dem Einsamen immer erstickt, und so, als wären sie gar nicht, verschloßen bleiben. Nur im geselligen Leben mit andern Menschen, wenn es auch durch keinen Vertrag, sondern durch den bloßen Zufall entstanden ist, äußern sich die Leidenschaften; daraus folgt, daß der Mensch davon auch im Naturstande nicht frey wäre, sobald er des andern Gesellschaft suchte. Doch wären derley Leidenschaften eben so roh und beschränkt, als es die Kenntniße seyn würden, und daher auch nur die Veranlaßung minderer Bedürfniße.

§. 16. Wenn wir also beyde Stände richtig abwägen, so scheint sich das Uibergewicht auf die Seite des Natur-

stan-

*) Eine traurige aber leider wahre Erfahrung: zwey Drittheile des menschlichen Geschlechts sterben in ihren besten Jahren als Opfer der äußersten Dürftigkeit dahin.

standes zu neigen, und meine Leser werden nach ihrer bisherigen Uiberzeugung — daß die Gesundheit des Verstandes im Naturstande mehr, als in der bürgerlichen Gesellschaft gewinnen würde, an dieser überdrüßig zu werden anfangen. Nichts desto weniger bitte ich sie, ihr Urtheil noch zu verschieben, weil uns noch etwas zu untersuchen übrig bleibt, was ich auf vier Betrachtungen beschränke.

§. 17. Die erste ist, daß, da sich die Leidenschaften im Naturstande mit aller ihrer Stärke auf die unentbehrlichsten Güter konzentriren würden, dieselben eben deswegen ungemein reitzbar und wild werden müßten, weil sie in einem engen Kreise eingeschloßen, und der feurigen Materie gleich wären, die, jemehr sie gedrängt wird, mit desto größerer Heftigkeit losbricht. Die Leidenschaften müßen in unserm Falle auch aus dem Grunde heftiger seyn, weil man Bedürfnißen, die zur Existenz unentbehrlich sind, keineswegs widerstehen kann. Hingegen handelt es sich in der bürgerlichen Gesellschaft sehr selten um das blos Unentbehrliche. Die Kräfte der Leidenschaften theilen sich, und werden durch die große Mannigfaltigkeit der Gegenstände immer schwächer.

§. 18. Die zweyte Betrachtung ist, daß die Leidenschaften in der bürgerlichen Gesellschaft durch den oftmaligen Widerstand, den sie zu befahren haben, ihre Stärke verlieren, und daher weniger betrüben, während daß ihrer Heftigkeit im Naturstande keine Hinderniße im Wege stünden. Man braucht hier nur ein noch ungebändigtes Pferd mit einem andern zu vergleichen, das durch die lange Zeit seine Last zu tragen schon gewohnt hat, um zu entscheiden,

wel-

welches von beyden den Druck und die Veränderung seines Zustandes mehr fühlen müße.

§. 19. Die dritte Bemerkung ist, daß man in der bürgerlichen Gesellschaft entweder so viele Bedürfniße nicht wirklich fühlt, als man *in abstracto* wahrnimmt, oder daß der Mangel derselben viel erträglicher ist, als man glaubt. In der That, es unterliegt keinem Zweifel, daß nicht den Begierden sowohl bei ihrer Entstehung, als bei ihrem Wachsthume, die Hofnung, oder die Wahrscheinlichkeit, oder wenigstens die moralische Möglichkeit, das was man verlangt, zu erhalten, vorausgehe. Wenn sich uns ein Gegenstand darstellt, den wir für uns als ein Gut betrachten, so entsteht in uns augenblicklich der Gedanke, ob wohl Hofnung sey, solchen zu erlangen; und alsogleich, sobald sich kein Strahl einer Hofnung zeigt, betrachten wir ihn kaltblütig, als beträffe es uns nicht; daher verursacht der Gedanke, daß er deßen beraubt bleiben müße, entweder gar kein Betrübniß, oder nur ein sehr vorübergängiges, und geringes Gefühl von Unmuth.

§. 20. Und wie viele Künste wendet nicht die Selbstliebe an, um sich nicht zu betrüben. Sie vergrößert die Schwierigkeiten, verkleinert die Wahrscheinlichkeit, bekrittelt den Gegenstand, und wendet ihren Blick davon ab, indem sie ihn auf Güter, die sie schon wirklich genießt, oder leicht erlangen kann, heftet, und so Mittel findet, sich zu trösten, um den Druck des Mangels nicht zu fühlen. Ehren wir also dieses vortrefliche Mittel, das uns die Natur verliehen hat. Laßen wir die Selbstliebe sogar auf einen Irrthum verfallen, wo es um ihre Beruhigung zu thun ist, und dieser Irrthum ist löblich, wenn er nur auf Pflichten keinen Bezug hat.

§. 21. Ich wiederhole es noch einmal, daß es in der bürgerlichen Gesellschaft nicht so viele Bedürfniße gebe, als man wirklich angiebt; und dies will ich neuerdings beweisen. Wir haben schon selbst einmal zugegeben, daß man das, was man nicht kennt, nicht verlange. — Ein Grundsatz der sich in der bürgerlichen Gesellschaft wirklich allgemeiner zeigt, als man glaubt. Ich läugne zwar darum keineswegs, daß es nicht schon in der bürgerlichen Gesellschaft eine ungeheure Menge verschiedener Güter gebe; allein ich behaupte, daß nicht alle von allen Menschen gekannt werden. Ich berufe mich diesfalls auf die Erfahrung. Wie viele giebt es wohl in einer großen Stadt, die sich in der Lage befinden, die Annehmlichkeiten der Mahlerey, der Tonkunst, und der Poesie zu kennen? Wie viele sind wohl im Stande, sich deutliche Begriffe von jedem Handwerk und von jeder Wissenschaft zu machen? Die Bürger sind nach ihren eigenen Gütern in Klaßen dergestalt eingetheilt, daß eine Klaße Personen nicht im Stande ist, deutliche Kenntniße von mehr als einer Klaße zu haben, und sohin von allen übrigen Klaßen kaum einen oberflächlichen Begrif hat. Aeußerst selten sind jene Genies, jene von der Natur privilegirten Geister, die mit so ausgebreiteten Fähigkeiten, und einer ähnlichen Empfänglichkeit begabt sind. Aber auch der größte Theil dieser Genies, wie wohl er auf eine einzige Gattung Dinge nicht beschränkt ist, geht über die Stufen der Vollkommenheit, die er in sich faßt, nicht viel weiter hinaus, diese Genies neigen sich dahin, wohin sie sich berufen fühlen, ihre natürliche Anlage durch lange Uibung ausbilden zu müßen. Aus diesem Hange wird dann die zur Untersuchung, und Erfindung nöthige Aufmerksamkeit eine Gewohnheit, und so machen sie sich die ganze Sache eigen. Wie wäre es

nun gemeinen Personen, die noch dazu mit ihrem Unterhalte beschäftiget sind, möglich, einen Geschmack für Untersuchung so vieler Gattungen Gegenstände zu überkomen.

§. 22. Da nun auf diese Art die Mannigfaltigkeit, und die Verbreitung der Kenntniße von den in der bürgerlichen Gesellschaft vorhandenen Gütern, vermindert ist; so wird man wohl leicht einsehen, daß auch verhältnißmäßig die Mannigfaltigkeit und Verbreitung der Begierden, und der Bedürfniße sich verringern.

§. 23. Wollten wir einem, der uns zu weinen befiehlt, mit Lachen antworten: so müßten wir zur Entschuldigung anführen, daß schon gewöhnlich derjenige, welcher für eine gewiße Gattung Gut eingenommen, den andern verachtet, der einer andern Gattung nachhängt. Der Wollüstige begreift nicht, wie man an Ehrbegierde Wohlgefallen finden könne, und der Ehrbegierige denkt nur an die Wollüste, um sie zu verabscheuen. Die Dame spottet der Einfalt und der Schüchternheit des Bauern Mädchens, und dieses lacht über die gezwungenen Geberden der Dame. Diejenigen, welche sich auf Baukunst verlegen, oder mit Bestimmung der Bücherpreise abgeben, verachten jene, welche diese Dinge studiren; und diese sehen wieder mit stolzem Mitleide auf die erstern. Gewiß, wechselseitige Verachtung ist allen Gewerben gemein, und ist diese Verachtung nicht die Wirkung der Unwissenheit, so ist sie das oben angeführte Mittel, welches die Selbstliebe wider alle Uibel des Mangels erfunden hat.

§. 24. In der bürgerlichen Gesellschaft giebt es also nicht so viele Bedürfniße, als man behaupten will. Man

müßte sie häufig unter der niedern Volksklaße finden, die vermög gesellschaftlicher Einrichtung verurtheilt ist, kein Eigenthum zu haben, sich blos mit dem unentbehrlichen zu begnügen, und sich dieses mit dem Schweiße der Stirne zu erwerben. Indeßen wo findet man mehr Lebhaftigkeit, Fröhlichkeit, Scherze, Freuden, und Zufriedenheit, als bei dem niedern Volke. Es ist ganz zufrieden, weil es wenig kennt und wenig wünscht. Selbst die Arbeit erhält es bei einer glücklichen Unwissenheit, oder Sorglosigkeit um alle Güter, welche die Kunst immer hervorbringen mag.

§. 25. Die vierte und letzte Betrachtung ist, daß die nämliche Vernunft, die in der bürgerlichen Gesellschaft entwickelt, und vervollkommert wird, zwar viele Begierden erzeugt, zugleich aber auch sie zu mäßigen lehret, damit man solche leichter entbehren könne. Wer nun die Mittel, sich sein Schicksal zu erleichtern, weiß, und sich derselben gleichwohl nicht bedient, muß über sich selbst, und nicht über die bürgerliche Gesellschaft klagen. Es ist wahr, viele sterben in der bürgerlichen Gesellschaft als Opfer der Dürftigkeit; aber ist wohl diese eine nothwendige Folge der gesellschaftlichen Einrichtung? Warum benützen sie nicht die Vortheile der Gesellschaft um klüger zu werden? Uibrigens, würden nicht viele, im Naturstande Hungers sterben, viele von den wilden Thieren zerrißen, viele von ihren Nebenmenschen getödtet werden, viele endlich natürlichen Krankheiten aus Mangel der Heilungsmittel unterliegen?

§. 26. Nun bliebe zu einer weitern Gegeneinanderhaltung des Naturstandes mit der bürgerlichen Gesellschaft nichts mehr übrig. In der ersten haben wir gewiße Vor-

theile, und gewiße Nachtheile, welche die bürgerliche Gesellschaft mit dem Naturstande gemein hat, angetrofen. In der zweyten haben wir ersehen, daß der Mensch in der bürgerlichen Gesellschaft in Hinsicht auf seinen Körper ungleich beßer daran sey, als er es im Naturstande wäre, und aus der dritten haben wir entnommen, wie auch in Hinsicht auf den Geist der Vortheil ganz auf Seite der bürgerlichen Gesellschaft sey. Was ist nun anders daraus zu schließen, als daß man diese Gesellschaft, troz der darin vorhandenen unvermeidlichen Uibel lieben, und werth halten solle? Und zwar aus der wichtigen Ursache, weil der Naturstand, wenn er auch bestehen könnte, unendlich kläglicher wäre. Diejenigen, welche in ihrer Wahl wanken, die sich unzufrieden zeigen, warten vergebens, daß ich sie mit prahlerischen und eitlen Verheißungen bewegen werde; denn meine Pflicht ist, die Wahrheit zu sagen. Wahrscheinlich haben sie sich einen vollkommen guten Zustand, wo lauter Glückseligkeit herrscht, versprochen. Allein wer könnte sich bereden, einen solchen Zustand auf dieser Erde zu suchen, wer könnte glauben, daß es für den Menschen keine andere Glückseligkeit, als jene gebe, die sich in diesem Leben hoffen läßt? Wie elend wäre unsere Lage, wie sehr müßten wir uns über die Natur beklagen? Ich habe zwar selbst zugegeben, daß wir auch auf dieser Welt das Recht haben, uns glücklich zu machen, aber nur in soferne wir befugt sind, und in soferne es die Beschaffenheit des Ortes mit sich bringt. Wenn die bürgerliche Gesellschaft kein Stand vollkommener Glückseligkeit ist: so kann sie es nicht seyn; doch müßen wir, wenn wir glücklich seyn wollen, so viel wir es auf dieser Erde seyn können, nach keinem Stande trachten, welcher von der bürgerlichen Gesellschaft verschieden ist.

X. Hauptstück.

Der Mensch ist von Natur zur bürgerlichen Gesellschaft bestimmt.

§. 1.

Die in dem Titel des gegenwärtigen Hauptstücks angegebene Wahrheit, wäre eine unmittelbare Schlußfolge aus denjenigen, die wir in den drey vorhergehenden Hauptstücken festgesetzet haben; und so könnte ich leicht des weitern Beweises derselben überhoben seyn. Indeßen will ich zu Gunsten derjenigen, die ohne Stütze nicht vorschreiten können, die Begriffe wiederholen, aus welchen sich diese Wahrheit herleiten läßt.

§. 2. Die Bestimmung unserer Natur läßt sich aus einem dreyfachen Gesichtspunkte entnehmen. Erstens aus der Uiberzeugung, daß sie nach einem Stande von Dauer ziele; zweytens aus der Beobachtung, daß sie sich nach einem Stande sehne, worin sie sich vervollkommern kann, und drittens aus gewißen Vermögen, die sie einem jeden Menschen verliehen hat.

§. 3. Um uns zu überzeugen, daß der Mensch nach einem dauerhaften Stande ziele, brauchen wir nur zu wiederholen, daß der Mensch wesentlich nach Glückseligkeit strebe, nnd daß er nicht glücklich seyn könne, wo er nicht die Sicherheit zur Ausübung seiner Rechte hat, die ihm von der Natur als nothwendige Mittel zu seiner Glückseligkeit verliehen sind. Eben diese Sicherheit ist es, welche den Stand der Dauer gründet, das heißt, jenen Stand, worin der Mensch festen Fuß setzet — sein Verbleiben beschließt, und ihn als den Mittelpunkt seiner Ruhe

be-

betrachtet. Wenn es nun so gestalten einerseits gewiß ist, daß der Mensch natürlicher Weise seine Rechte zu sichern suchet: so ist es andererseits gewiß, daß er nach einem Stande der Dauer trachte.

§. 4. Aber nun frage ich, wo sich wohl ein Stand, der dauerhaft ist, auffinden laße. Daß es nicht im Naturstande seye, weil darin nichts sicher, und alles unendlichen Gefahren ausgesetzt ist, haben wir schon einmal dargethan. Es hält uns also die Liebe zur Glückseligkeit selbst vom Naturstande zurück, und führt uns in die bürgerliche Gesellschaft hinüber, in der wir eine Sicherheit antrefen, die, wenn sie auch nicht absolut, doch wenigstens so ist, wie sie nur immer unter den Menschen seyn kann. Einen dauerhaftern Stand, als dieser ist, kann die Vernunft nicht entdecken.

§. 5. Untersuchen wir ferner den Trieb zur **Vervollkommerung**, von dem schon anderswo die Rede war, und wir werden sehen, daß das Ziel, wornach er strebt, die bürgerliche Gesellschaft sey. Dieser Trieb äußert sich an allen Wesen, und zwar noch deutlicher bei denjenigen, welche mit Verstand begabt sind. Man bemerkt allgemein bei den Menschen, daß der Verstand von Wahrheit zu Wahrheit übergehe, begierig nach neuen, und weitläufigeren Kenntnißen trachte; so wie die Begierden in beständiger Bewegung sind, sich allgemein verbreiten, sich in viele Aeste vertheilen, die dann wieder zunehmen, und sich nach Maaße der erlangten Kenntniße verfeinern. Die Philosophen nennen dieses den Grund der **Vervollkommerung**; allein wir erkennen es in der Wesenheit für nichts anders, als für den Trieb zur Glückseligkeit; und

da

da diese Glückseligkeit nur in dem Unendlichen allein vollkommen zu finden ist: so folgt daraus, daß der menschliche Geist, so lang er in dem engen Kreise zufälliger Dinge eingeschränkt ist, aus der Ursache, weil er nach dem höchsten Gut strebt, von einer Vollkommenheit zur andern trachten müße.

§. 6. Da dieser Trieb sich zu vervollkommern immer nach einem neuen beßern Zustand strebt, das heißt, neue Bequemlichkeiten — neue Vergnügen aller Art sucht; so ist es klar, daß er sich nicht in jedem Stande entwickeln könne, weil ihn nicht in jedem Stande die dazu erforderlichen Umstände begünstigen. Ich finde in Hinsicht auf die Anlage zur Vervollkommerung, welche in dem Menschen ist, keinen ähnlicheren Vergleich, als eine Pflanze, die, indem sie von sich selbst ihre Wurzeln bewegt, hie und da ausstoßt, dadurch die Steine und alle zu ihrer Nahrung untauglichen, oder ihrem Wachsthume schädlichen Materien hinwegschaft, nur so viel behält, als sie ihrem Zustande angemeßen findet. Wenn nun die Pflanzen dieses kraft eines bloßen Mechanismus thun, um wie vielmehr soll man von dem Menschen erwarten, der das Vermögen zu erkennen, zu vergleichen, und zu urtheilen hat? Angespornt von seinem innern Triebe muß er einen Stand aufsuchen, der das Bestreben dieser Triebe unterstützt; er wird sich dann überzeugen, daß ihm der Naturstand ganz entgegen wäre, und zwar in Hinsicht auf die Hinderniße, die ihm aufstoßen — die Gefahren, denen er ausgesetzt seyn würde, und den Mangel an Hilfe, den er leiden müßte. Hieraus ersehen wir, daß der Mensch seiner Natur nach von dem Verstande zu einem gesellschaftlichen Leben geleitet werde, wo alles zur glücklichen Entwick-

wicklung seiner Anlage einstimmig beyträgt. Und so ist es richtig, daß der Mensch von Natur aus zur bürgerlichen Gesellschaft berufen sey, weil er von Natur aus nach Vervollkommerung strebt.

§. 7. Hiezu giebt uns die Natur so auffallende Beweise, daß wir diese Frage mit Hindansetzung aller Vernunftschlüße durch Anführung bloßer Fakta entscheiden könnten. **Erstes Faktum.** Der Mensch fürchtet die wilden Thiere, und um sich gegen dieselben zu vertheidigen, sucht er seine Kräfte mit den Kräften anderer zu vereinigen. **Zweytes Faktum.** Der Mensch fürchtet den Menschen, und geht gerne freundschäftliche Verbindungen mit einigen ein, um diejenigen, die ihm Feindseligkeiten bezeigen, in Schranken zu halten. **Drittes Faktum.** Der Mensch braucht seinen Mitmenschen, und deswegen liebt er seinen Umgang. **Viertes Faktum.** Die Liebe zum andern Geschlecht, und zu den Kindern sind zwey natürliche Bande der Gesellschaft.

§. 8. Außer den angegebenen Wahrzeichen haben wir auch noch den Gebrauch der **Sprache**, welcher uns einen großen Vorzug vor den unvernünftigen Thieren einräumt, und der uns mit unsers Gleichen durch allerley Geschäfte in Verbindung bringt; wir haben also nicht zu zweifeln, daß nicht unsere Bestimmung darin bestehe, in der bürgerlichen Gesellschaft zu leben. Diese Sprache, mit der wir unsere Gedanken, und unsere Bedürfniße bestimmt und nachdrücklich zu erkennen geben, würde dem einsamen Menschen ganz unnütz, und in einer zufälligen Gesellschaft die sich auf keine positive Uibereinkunft gründete, sehr wenig behilflich seyn. Ja, ich glaube sogar, daß sich die

Spra-

Sprache in einem Staate, der keine Dauer hätte, weder vervollkommern, noch ausbilden könnte.

§. 9. Nun haben wir Gründe genug, um der bürgerlichen Gesellschaft den Vorzug einzuräumen. Der Stand, der uns angemeßen, und von der Natur für uns bestimmt ist, ist die bürgerliche Gesellschaft. Bewundern wir also die mütterliche Sorgfalt dieser Natur, die uns unsern Beruf zum geselligen Leben mit der nämlichen Deutlichkeit offenbart, als sie uns in der Glückseligkeit den Endzweck unserer Handlungen zeigt. Sie ruft laut: Menschen, seyd glücklich, und zu gleicher Zeit ruft sie uns zu, Menschen ihr könnt nur in der bürgerlichen Gesellschaft glücklich leben.

XI. Hauptstück.

Meynungen über den Ursprung der bürgerlichen Gesellschaft.

§. 1.

Die Untersuchung des Ursprungs der bürgerlichen Gesellschaft ist hier ganz in seinem Platze, und eben so nützlich als unterhaltend. Und da wir von einer Sache, die sich aus dem ersten Zeitalter herschreibt, außer den Büchern Moses, die aber einen Gegenstand der Glaubenslehre ausmachen, keine Denkmäler haben, so kann die sich selbst überlaßene Vernunft diesfalls nichts anders thun, als Muthmaßungen aufstellen, die mehr oder weniger wahrscheinlich sind. Ich sage, daß wir keine Denkmäler haben; denn selbst die Geschichten verschiedener alter Nationen, die noch bis zu uns gekommen sind, und die außer der Erschaffung der Welt den Anfang des mensch-

menschlichen Geschlechts beschreiben, verrathen in den wenigen Stellen, die davon noch übrig sind, daß man dieselben nicht anders benützen kann, als um sich mit der rohen Denkungsart dieser so entfernten Zeiten bekannt zu machen.

§. 2. Man kann nicht begreifen, wie diejenigen, welche sich **Eingebohrne** (indigeni) nennen, wohl im Ernste glauben können, daß sie der Boden, den sie bewohnen, erzeugt habe, da sie vollkommen überzeugt sind, daß ihnen die Bewohner anderer Weltgegenden gleich seyen, und daß der Mensch, wo er auch hinkommen mag, immer wieder aus sich selbst einen andern Menschen erzeuge.

§. 3. Die meisten Nationen rühmten sich einer göttlichen Abkunft. Sie gaben vor: ihre Mutter wäre ein Weib, wie andere gewesen, mit dem sich aber eine Gottheit vereinigt hätte. Aus diesem Vorgeben entstehen, statt einer, zwo Schwierigkeiten — es frägt sich nämlich **erstens** woher dieses vorgebliche Weib seinen Ursprung genommen habe, und **zweytens** wie aus der Vereinigung einer Gottheit mit einem Weibe eine **Menschenart** habe werden können, wenn sie nicht schon geglaubt hätten, daß die Götter Menschen, oder wenigstens den Menschen ähnlich wären. In welcher Voraussetzung es wieder auf die Untersuchung ankömmt, woher diese Götter abstammen. Doch wir verschwenden die Zeit mit nichtsbedeutenden Mährchen, und würden zuletzt gar die Untersuchung über den Ursprung der Menschen mit jener über den Ursprung der bürgerlichen Gesellschaft, die nur unsern Gegenstand ausmacht, vermengen.

§. 4. Eine große Zahl Philosophen, die dem bloßen Lichte der Vernunft gefolgt ist, hat keinen Anstand genommen,

men, zu zweifeln, daß nicht die Menschen ehe sie in die bürgerliche Gesellschaft übergiengen, eine Zeit im Naturstande gelebt haben — eine Meynung, auf die sie durch ein Argument, das viel für sich zu haben scheint, hingeleitet wurden. Sie sagen nämlich — es müße etwas anfänglich einfach, und dann erst zusammengesetzt seyn; so zwar, daß, da der Naturstand der einfachste, die Einrichtung der bürgerlichen Gesellschaft hingegen die zusammengesetzteste ist, es ihnen einleuchtend scheint, daß die Menschen aus jenem in diese übergegangen seyen. Sie haben ferner, nachdem sie sich einmal für dieses Prinzipium erkläret haben, auf nichts anderes mehr gedacht, als auf die wahrscheinlichsten Beweggründe, warum der Mensch aus dem Naturstande getreten sey.

§. 5. Wir haben schon selbst im vorigen Hauptstücke von diesen Beweggründen gehandelt. Furcht vor den wilden Thieren, wechselseitige Furcht und Liebe unter den Menschen, der Trieb nach Vervollkommerung, und dergleichen andere Dinge mehr, sind nach der Meynung dieser Philosophen hinlänglich, um die Art angeben zu können, wie das gesellschaftliche Gebäude entworfen, und weiters vervollkommert werden könne.

§. 6. Nach meiner Meynung ist dieser Schluß fehlerhaft; denn es ist nicht nöthig zu untersuchen, ob das Einfache früher sey, als das Zusammengesetzte, sondern, ob es dem menschlichen Verstande leicht ankomme, wenn ihm das Einfache gegeben ist, sich die Idee zu bilden, von welcher Art das Zusammengesetzte seyn müße, um aus einem ersten Zustande in den zweyten überzugehen. Wann der Verstand von einfachen Kenntnißen ausgeht, und im-

mer

mer auf zusammengesetzte hinaufsteigt; so wird diese Handlung *syntesis* genannt, wann hingegen der Verstand durch Auflösungen und Zergliederungen immer mehr und mehr auf einfache Kenntniße zurückgeht, wird diese Handlung *analysis* genannt.

§. 7. Man muß zwar gestehen, daß, syntetisch fürzugehen, es eine schwere und nur wenigen erhabenen Genies, die Gott manchmal zur Wohlthat der Menschheit erwecket, vorbehaltene Unternehmung sey. Nur dergleichen Genies machen wahrhafte Entdeckungen, erfinden neue Dinge, Dinge, die aus dem vorhergehenden nie vermuthet worden wären. Die geometrischen Wahrheiten wurden gleichfalls *a priori*, das ist syntetice entdecket; aber soll dieses das Werk eines Einzigen gewesen seyn? Der große Pytagoras, weil er den sieben und vierzigsten Lehrsatz des ersten Buchs des Euklides entdeckt hatte, glaubte den Göttern ein Dankmal schuldig zu seyn. Auch Paskal hat sich in die Klaße der seltensten Genies geschwungen, *) wenn anderst das, was der Ruf von ihm sagt, wahr ist; denn ob es sich gleich von mehrern erwarten läßt, daß sie durch die analysis aus dem letzten Lehrsatze des Euklides bis zur Definizion des Punkts hinaufstei-

*) E se è vero quel che la fama predica di Pascale, Pascale dee metterſi fra i geni i piu rari, imperciochè il risalire in dietro analiticamente dalla ultima proposizione di Euclide fino alle definizione del punto puo aspettarsi da molti, ma il partire dalla definizione del punto ed il continuar da se solo il filo delle scoperte fino alla trentesima seconda dal libro primo e felicità di uno solo.

steigen; so ist doch der Ausgang von der Definizion des Punkts, und die freye Fortsetzung des Fadens der Entdeckungen bis hinab zum zwey und dreysigsten Lehrsatz des ersten Buchs, ein Glück, das nur einem vorbehalten war.

§. 8. Es bestehet übrigens in der Geometrie zwischen Wahrheit und Wahrheit eine so enge Verbindung, daß man wohl sagen kann, eine erzeuge die andere; so wenig kann der menschliche Verstand ohne Stütze vorschreiten. Diesen Vortheil haben alle Wißenschaften; allein bei diesen ist es ungleich härter, die genauen Verbindungen zu entdecken, in welchen eine Wahrheit mit der andern stehet, weil ihre Gegenstände reel, hingegen die der Geometrie ideal sind; und Untersuchungen, die außer uns befindliche (von unserm Verstande verschiedene Dinge) betrefen, von der Art sind, daß es sehr schwer, wo nicht unmöglich ist, von einem einzigen gegebenen Bruchstücke das Ganze zu finden.

§. 9. Man gebe eine schöne, und ganz verfertigte Uhr einem erfinderischen Manne: er wird sie betrachten, zerlegen, und ohne viele Anstrengung die verhältnißmäßigen Verrichtungen aller Theile einsehen; und dies wäre die *Analysis*. Setzen wir aber die *Syntesis*, nehmen wir einen Menschen an, der nie eine Uhr gesehen, nie davon hat reden gehört — zeigen wir ihm das Hauptrad, als den einen Haupttheil, oder den Perpendickel, als den andern, und verlangen wir von ihm, daß er verschiedene Theile zusammenlege, die ein Werk, das sich von selbst bewegt, richtig die Stunden, und die Minuten des Tages anzeigt, ausmachen solle; wie wird es ihm wohl möglich seyn auf diese Weise auf die Erfindung einer Uhr zu gerathen?

§. 10.

§. 10. Eben dieses gilt auch, wenn wir den bloßen Naturstand annehmen; auch da ergiebt sich die Frage, ob in diesem die Menschen *per anticipationem* die künstliche Maschine der bürgerlichen Gesellschaft erfinden, und zusammensetzen konnten? Gewiß nicht; denn diese Maschine ist zu sehr unter sich verwebt, fordert zu ausgebreitetes und tiefes Nachforschen, als daß Menschen in diesem Stande, wo sie roh, und für die wenigen Unterhalts-Bedürfniße besorgt wären, auf die Erfindung eines so erhabenen Werks gerathen sollen. Meine Gegner nehmen den Menschen im Naturstande für einen ausgemachten Politiker an, träumen ihn fähig, gelehrte, und beredsame Abhandlungen über die Organisazion der bürgerlichen Gesellschaft, über ihre Maximen und Gesetze zu machen. Wahrhaftig, dies ist eitle Einbildung: es hieß eben so viel, als wenn man den **Philosophen** dem **Wilden**, oder den reifen **Mann** dem unerfahrnen **Kinde** gleichstellen wollte.

§. 11. Aus diesem läßt sich schließen, daß, wenn man den Gründen der Vernunft nachgehet, es sehr wahrscheinlich sey, daß der bloße Naturstand nie existirt habe, weil sich die Menschen in diesem schwerlich das System der bürgerlichen Gesellschaft hätten bilden, und in dieselbe übergehen können.

§. 12. Freylich entsteht hier im Betreffe der Einführung der Sprache ein wichtiger Einwurf, und sie scheint der **Präexistenz** des Naturstandes vor der bürgerlichen Gesellschaft das Wort zu führen. Die Entstehung derselben scheint einige Ausbildung der Sprache schon vorauszusetzen, weil die Menschen ohne sie den Plan zu dieser

Ge-

Gesellschaft nicht wechselseitig hätten verabreden können — daß folglich die Menschen wenigstens so lang im bloßen Naturstande fortleben mußten, bis die Sprache unter ihnen eingeführt war.

§. 13. Hier muß ich meine Schwäche bekennen, und gestehen, daß ich auf dieses Argument directe zu antworten außer Stand bin. Nur darum will ich meine Gegner bitten, daß sie die Retorsion des Arguments in Betrachtung nehmen möchten. Wenn es scheint, daß zur Errichtung der bürgerlichen Gesellschaft die Sprache schon eingeführt seyn mußte, so scheint es gleichfalls, daß die bürgerliche Gesellschaft vor der Einführung der Sprache habe bestehen müßen, und daraus folgert sich, daß, da man nicht begreifen kann, wie die Menschen von sich selbst die bürgerliche Gesellschaft haben errichten können, sie in ihr schon gebohren seyn, und in ihr auch die Sprache erlernen mußten. Weil nun diese Folge richtig ist, so will ich blos die Voraussetzung deutlicher erklären.

§. 14. Die Sprache genau betrachtet, ist ein Meisterstück des menschlichen Geistes: in ihr findet man eine Progreßion, die den Geometern eigen ist — sie enthält eine Absicht, die vielleicht die erhabenste Erfindung der Metaphysik ist. Man fängt bei den Buchstaben an, die ihre einfachsten Elemente sind: diese Buchstaben sind eben so viele verschiedentlich artikulirte Töne: aus ihnen entstehen Sylben: mehrere Sylben machen ein Wort: mehrere Worte eine Periode, und mehrere Perioden eine Rede. Ist dies nicht deutlich die progreßive Ordnung der Geometrie, in der das erste Element der Punkt ist — in der aus dem Zuge des Punkts die Linie: aus dem Zuge der

Linie

Linie die Oberfläche: aus dem Zuge der Oberfläche der Körper entsteht: die Zirkel — die Triangel, Quadrate, Paralellograma, Pentagone, Hexagone, Paralellopipede, Cubi, und Kegel sind verschiedene Figuren, deren erster Ursprung der Punkt ist. Nun läßt sich wohl eine so wunderbare Ordnung dem Zufalle zuschreiben? soll sie das Werk eines in den dichten Finsternißen der Unwißenheit wandlenden Menschen seyn? Gewiß, man sieht, daß sie nur eine Vernunft, die den höchsten Gipfel der Vollkommenheit erreichet hat, entdecken konnte.

§. 15. Allein noch haben wir das größte Wunder nicht berührt, welches in der Erfindung des **Hauptworts**, des **Zeitworts**, und des **Beyworts**, (oder um logisch zu reden) in der Erfindung des **Subjekts**, des **Bindeworts** und des **Prädikats** beruht. Alle vorhin angegebenen Handlungen sind zu diesem Endzwecke geordnet. Dies ist das Eigentliche, dies das Wesentliche der Sprache — eine Sache nämlich von der andern zu **bejahen**, oder zu **verneinen**. Ich übergehe, wie alle Zeitwörter mit dem Hilfszeitworte **seyn** zusamenhängen — ich übergehe, wie man so viele Wörtlein um eine Vergleichung, eine Ausnahme, einen Mangel, etwas persönliches, und unpersönliches und dergleichen anzuzeigen erfunden habe, die die Qualität, die Quantität, und die Art ihres Zusammenhanges ausdrücken — ich übergehe die Verschiedenheit der Zeiten, welche alle Grade, und so zu sagen die Abstuffungen ausdrücken; denn alle diese Verfeinerungen konnten nur nach und nach eingeführet werden. Aber die Absicht das Bejahen, oder Verneinen wollen, und zu diesem das ganze übrige anpassend zu machen, mußte nothwendig ganz mit einemmale vorhanden seyn, weil sein Werk so ein-

fach ist, daß man es ohne Vernichtung des ganzen nicht theilen kann. Es ist unmöglich, daß man Anfangs das Hauptwort allein, dann später das Zeitwort, und zuletzt das Beywort erfunden habe, weil die Analogie unter ihnen gehemmet, und ein Wort von den übrigen zwey Gefährten getrennet, zu nichts dienen würde. Bei einer Uhr können wir nicht annehmen, daß die Feder, daß Federrad, und so alle übrigen Theile, die nothwendiglich zu ihrer Zusammensetzung gehören, eines nach dem andern, zu verschiedenen Zeiten, und von verschiedenen Künstlern erfunden worden seyen, weil die Absicht des Werks nur eine ist, die nur durch Zusammensetzung eben dieser Theile, wenn sie auf eben diese Art geordnet sind, erreicht wird.

§. 16. Kaum wird sich Jemand beyfallen laßen, daß aus der Einsamkeit, aus der Mitte der Dürftigkeit, und aus den unendlichen Gefahren, die dem Leben drohen, je Erfinder der Uhrwerke hervortreten sollen? Wie wollen wir dann behaupten, daß die Erfindung der Sprache das Werk des Menschen sey — so lang er sich in ähnlichen Verhältnißen befindet?

§. 17. Die Stärke unserer zwey Argumente besteht also in den zwey entgegengesetzten Sätzen, die dem einen Argumente sowohl, als dem andern zum Grunde dienen, und beide durch ein unbegreifliches Geheimniß gleich wahr zu seyn scheinen. Es scheint wahr zu seyn, daß allererst die Sprache, und dann mit Hilfe ihrer die bürgerliche Gesellschaft eingeführt werden mußte; es scheint auch wahr zu seyn, daß allererst die bürgerliche Gesellschaft bestehen mußte, und erst durch Ausbildung derselben die Sprache entstehen konnte.

§. 18. Wenn ich nicht fürchtete, meine Leser mit dergleichen subtilen Untersuchungen überdrüßig zu machen; so könnte ich die Schwierigkeit mit der Betrachtung vergrößern, daß die abstrakten Ideen einerseits nicht anders, als mit Hilfe der Sprache entstehen können, und daß andererseits die Erfindung der Sprache die Bildung der abstrakten Ideen schon voraussetze. Doch ich unterlaße gerne dergleichen spitzfindige Untersuchungen dem Gelehrten Vorwitze der Metaphysiker. Ich schließe blos aus dem bisher gesagten, daß man im Betreffe der Entstehung der bürgerlichen Gesellschaft mit dem bloßen Beystande der **Vernunft** nur eine einzige Muthmaßung, die den Geist beruhiget, aufstellen könne.

§. 19. Dieße Muthmaßung besteht darin, daß man sage: Gott selbst habe mit einem einzigen Nu seiner Allmacht und Güte zugleich das menschliche Geschlecht sowohl, als auch die bürgerliche Gesellschaft, die Sprache, und die abstrakten Ideen, wenigstens diejenigen, welche zur physischen Subsistenz, und zum moralischen Betragen am nothwendigsten sind, erschaffen. Ich weiß, daß jenes Sprichwort des Horaz nec deus intersit, nisi dignus vindice nodus sowohl für die Philosophen, als für die Poeten ein Gebot sey; aber welch eine würdigere Verknüpfung könnte man sich mit der unmittelbaren Handlung des Schöpfers denken? Und welch ein vortreflicher Beweis wäre nicht dieser unter andern Beweisen für die Existenz Gottes? Würde er nicht die Atheisten in eine schreckliche Verwirrung setzen.

§. 20. Nach dieser eben angegebenen Muthmaßung wollen wir annehmen: Gott erschaffe einen Mann, und

ein Weib in ihrer Reife: er begabe ihren Verstand mit moralischen Kenntnißen des Guten, und des Bösen, wie auch mit den nöthigen Kenntnißen zur Erhaltung des Lebens: wir nehmen an, er versetze sie an einen Ort, wo Uiberfluß herrscht — laße sie mitsammen und mit dem Gebrauche der nämlichen Sprache, den sie, ohne zu wißen wie, erlangt haben, in Gemeinschaft leben: setzen wir weiter, daß sie Söhne und Töchter erzeugen, die während der ganzen Kindheit der zärtlichen Sorge der Aeltern bedürftig — stäts bei ihnen bleiben, und aus ihrem Munde die Sprache, und die Kenntniße, die sie innehaben, lernen, nehmen wir endlich an, daß aus diesen ersten Sprößlingen neue von Stufe zu Stufe entstehen; so haben wir eine große Familie, das heißt, eine **häusliche Gesellschaft**, eine wahre **bürgerliche Gesellschaft**, in der alle Glieder enge unter einander verbunden, und dem Haupte des Stammes unterworfen sind, deßen Rathschläge mit Ehrerbietung aufgenommen, und wie Befehle vollzogen werden. Laßen wir diese **Familien** zu einem **Volke** anwachsen, deßen Individuen, weil sie nicht alle in dem ursprünglichen engen Aufenthaltsorte den nöthigen Unterhalt finden, sich mehr und mehr in den benachbarten Orten verbreiten, und solche nach den im Kreise der Familie erhaltenen Unterweisungen pflegen. Wird nicht hier mancher glauben — diese Menschen seyen, um sich von einander zu trennen, sich in Freyheit zu setzen, sich aller Verbindungen loszumachen, oder daß sie, wenn sie sich besonderer Absichten halber, und wegen besonderer Verbindungen geschloßener Freundschaft Hordenweis vereinigen, dennoch nur eben so viele abgesönderte, und von einander unabhängige Gesellschaften ausmachen wollen.

§. 21.

§. 21. Ich meines Theils sehe in ihnen das Gegentheil. Die Identität der Sprache wird sie immer an einander halten, sie werden immer eine große Familie ausmachen, werden alle immer Brüder, und Schwestern bleiben, ja sie werden vielmehr, weil wegen ihrer großen Anzahl der meiste Theil des nöthigen Unterhaltswillen in Gegenden sich zu begeben genöthiget seyn wird, die von dem Vereinigungspunkte weit entfernt seyn werden – werden sie, sage ich, als unerfahren in der Geographie und Sternkunde, als unfähig die verschiedenen Arbeiten, die das Feld nach den verschiedenen Jahrszeiten fordert, zu unterscheiden, als solche sich nie von einander ganz trennen, sondern sie werden einen sehr hohen Thurn erbauen, der allen sichtbar zum unveränderlichen Zeichen dienlich ist, wo sie sich von Zeit zu Zeit wieder vereinigen, ihre brüderliche Liebe erneuern, den Gottesdienst feyerlichst begehen, und von den Aeltesten der Familie den nöthigen Unterricht zur Pflegung der Erde holen können. So sehr werden diese die Gesellschaft lieben, in der sie gebohren, und erzogen sind, so schwer wird es sie ankommen, sie zu verlaßen.

§. 22. Wie werden aber die verschiedenen Nationen entstehen, die in dem Schauplatze der Welt so viele Szenen darbieten. Dazu gehört die nämliche Hand des Künstlers, der das Werk schuf. Er braucht nur die Identität aufzuheben, und das übrige wird von selbst kommen, dann werden diese wegen Verschiedenheit ihrer Sprache keine Gemeinschaft mehr mit einander haben können, sie werden sich unerachtet der Liebe, der Gewohnheit, des Intereße genöthiget sehen, sich von einander zu trennen, unter sich ein besonders Band zu knüpfen, und ein abgesöndertes Ganzes auszumachen. Dies ist nun die Entstehung

verschiedener Nationen; so sind nun Künste und Religion über die ganze Erde verbreitet worden. Die Religion wird durch die Leidenschaften schrecklich entstellt, aber nie gänzlich vertilgt werden, und die Künste werden im Maaße der nämlichen Leidenschaften an Vollkommenheit gewinnen. Wir haben uns aber eines noch weit ärgern zu versehen, nämlich wir haben zu erwarten, daß die Völker gegen einander Feinde werden, sich bekriegen, und einander zu unterjochen, und zu zerstören trachten. Schreckliche Ereigniße, aus welchen die großen Reiche entstehen werden, welche, nachdem sie nach einander in ihr Nichts zurückgefallen seyn werden, die Welt mit langsamen Schritten zu dem größten Geschenke vorbereiten, das Gott den Sterblichen machen kann.

§. 23. Was haltet ihr von diesem idealen Gemählde? Mir scheint es alles sehr deutlich zu erklären; denn bei diesem Gemählde verschwinden die Schwierigkeiten über die Entstehung der abstrakten Ideen sowohl, als der Sprache, und sie hören auf, der Gegenstand eines tiefen, und verworrenen Nachsinnens zu seyn: die ganze Ordnung, die wir dabei beobachtet haben, ist die nämliche Ordnung, die die Natur selbst unserm Auge darbietet. Denn sehen wir nicht, daß die Glieder einer Familie an dieselben fest angeschloßen bleiben? Ist nicht das Herz der zarten Tochter beklemmt, benetzt sie nicht die zärtliche Brust ihrer Mutter, und die wohlthätige Hand ihres Vaters in der Stunde, wo sie sich von ihnen trennt, um in das Haus ihres Gattens überzuwandern? findet sie wohl in der Liebe ihres Gattens hinlänglichen Trost, und hinterläßt sie nicht ihre Schwestern in tiefester Trauer, während sie auch selbst an allem Uiberdruß und Bitterkeit findet, welche die Freuden

den ihrer neuen Lebensart selbst lange nicht verdrängen können?

§. 24. Uibrigens hat auch unsere Hypothese den Vortheil in den Büchern Moses, der ohne Widerspruch der älteste Geschichtschreiber ist, den wir kennen, als die wahrhafteste Geschichte aufgestellt zu seyn: zudem ehren wir in den Schriften dieses berühmten Gesetzgebers das Sigil der göttlichen Autorität, die uns allen Zweifel verbietet. Doch dem sey wie immer — wir mögen die Existenz eines bloßen Naturstandes annehmen oder nicht, so haben wir doch hinlänglich gesehen, daß er kein Stand der Dauer seyn könne, und wir uns daher immer an die bürgerliche Gesellschaft halten müßen.

XII. Hauptstück.

Von dem gesellschaftlichen Vertrage, als dem Grunde der bürgerlichen Gesellschaft.

§. 1.

Sollte wohl ein Vertrag der Grund der bürgerlichen Gesellschaft seyn — nach dem wir doch gesagt haben, daß die Menschen in einem bloßen Naturstande nie fähig gewesen wären, sich von ihm einen Begrif zu machen, und nachdem wir weiters behauptet haben, daß die bürgerliche Gesellschaft ein Werk des Schöpfers war, und ihren Ursprung mit dem menschlichen Geschlechte zugleich hatte?

§. 2. Demungeachtet gründet sich die bürgerliche Gesellschaft auf einen Vertrag, und man braucht um diese Schwierigkeit zu heben nur zu unterscheiden, das was

wirklich ist, und das was seyn soll; *) denn ein anders ist zu untersuchen, was vermög eines Faktums entstanden ist, und ein anders, was dem Rechte nach geschehen mußte. Wir haben in dem vorhergehenden Hauptstücke nichts anders aufgestellt, als eine blos historische Wahrheit — wir haben bewiesen, daß die bürgerliche Gesellschaft das Werk Gottes war, daß sie mit unsern Urältern zugleich anfieng, und die übrigen Menschen sich nicht selbst darein versezet haben, sondern schon in ihr gebohren wurden. Allein, was fand wohl das, was eine Sache ist, mit dem was sie seyn soll, gemein? nehmen wir eine schöne von diesem oder jenem Künstler schon verfertigte Uhr an: ist vielleicht diese bloße Handlung die Ursache, daß die Uhr nicht einen innern Bestimmungsgrund ihrer Organisation enthalte, der von dem Künstler so unabhängig ist, daß vielmehr dieser seine Arbeit nothwendig darnach einrichten mußte. Unter diesem innern Zwecke versteht man nun den Bestimmungsgrund. Eben so muß die bürgerliche Gesellschaft weil sie eine Maschine ist, weil sie eine Absicht vor sich hat, einen innern Bestimmungsgrund in sich schließen, der ihren ganzen Mechanismus erklärt, und dieser innere Bestimmungsgrund besteht, wie ich zeigen werde, in einem wirklichen Kontrakte. Ich will zugeben, daß ihn die Menschen in einem Naturstande nie entdeckt hätten; aber dar-

---

*) Non bisogna se non distinguere il diritto dal fatto. Das diritto, welches der Verfaßer dem fatto entgegensezet, hat im Ubersetzen überaus viele Schwierigkeiten. Soll man das diritto mit Recht — Befugniß übersetzen; so drückt dies den Sinn des Autors nicht allemal aus. Es soll der innere Bestimmungsgrund, oder das, was eine Sache seyn soll, andeuten. Und ich wählte diese Ausdrücke, wo ich sie dienlich fand.

daraus folgt nicht, daß er nicht schon darin vorhanden war; ich will zugeben, daß sie diesen Vertrag nie ausdrücklich geschloßen haben, weil sie in der schon gebildeten Gesellschaft gebohren wurden; aber ich behaupte, daß dieser Kontrakt schon von jeher implicite darin begriffen war, daß er reel ist, daß er seyn müße, weil es auch ohne ihn keine bürgerliche Gesellschaft geben kann, wie es der Beweis darthut.

§. 3. Das Vierte unter den natürlichen Rechten ist jenes, der Freyheit zu urtheilen, und das fünfte besteht in der Freyheit alles zu thun, was auf die Erhaltung, Vervollkommerung und das Eigenthum eines jeden Bezug hat; dazu kömmt noch die Wiederholung, daß die natürlichen Rechte nothwendig, und unveränderlich sogar in Rücksicht auf die göttliche Allmacht sind, woraus folget, daß sich der Mensch, in welchem Zustande er sich immer befinde, der seiner Natur angemeßen ist — er sich darin aus eigenem **Willen** und aus eigener **Einwilligung** befinden müße, weil sonst sein Recht der **Freyheit**, das immer dauern muß, und nie aufhören kann, beschränkt wäre; da nun die Vereinigung mehrerer Menschen, die sich auf ihren Willen, und ihre Einwilligung gründet, die Folge eines wirklichen Kontrakts ist; so können sich die Menschen, wenn sie gleich in Hinsicht auf das *Factum* nicht selbst in die bürgerliche Gesellschaft getreten sind, in derselben in Hinsicht auf das **Recht** nie anders als kraft eines wirklichen **Vertrags** darin befinden.

§. 4. Bei der ursprünglichen Einführung der bürgerlichen Gesellschaft konnte Gott die natürlichen Rechte der Menschen nicht umstoßen — Er kam ihnen zu ihrem Be-

sten nur bevor, oder, um beßer zu sagen, Er unternahm zum Besten der Menschen das, was sie vielleicht aus Mangel der Sprache, und der Kenntniße nie gethan haben würden — Er handelte wie der sorgfältige Vormunder für seinen Pupillen — der, weil er wegen Schwäche seines Alters seine Vortheile nicht einsieht, und die Verwaltung seines Vermögens nicht selbst führen kann, von diesem sorgevollen Vertreter der Vatersstelle geleitet, und beschützt wird. Dieser, nachdem er die Volljährigkeit erreicht hat, heißt das Benehmen des Vormünders gut, und fährt fort selbst darnach zu handeln, weil er es seinem Intereße am zuträglichsten findet. Dieser Vergleich ist ganz anwendbar auf die göttliche Vorsicht über die Menschen — sie sind eben so viele Pupillen, welche nach bereits erlangter Einsicht, die während ihrer Minderjährigkeit von dem allgemeinen wohlthätigsten Vormünder eingeführte bürgerliche Gesellschaft stillschweigend gutheißen, und durch Thathandlungen bestättigen, die wohl einsehen, und auffallend begreifen, daß Gott nur gethan habe, was sie selbst gethan haben würden, wenn sie anderst dazu die schicklichen Mittel gehabt hätten.

§. 5. Es ist also ausgemacht, daß sich die bürgerliche Gesellschaft auf einen Vertrag gründe. Nun wollen wir auch ihre Bedingniße nach einander untersuchen. Und um uns hierin deutlich erklären zu können, wollen wir annehmen, daß sich die Menschen selbst vor unsern Augen zur Errichtung dieses Vertrages versammeln. Ein Auftritt, der wahrhaftig unsere ganze Aufmerksamkeit verdient.

§. 6. Es ist ausgemacht, daß die Menschen um ihres eigenen Intereße willen geneigt sind, sich mit einander zu ver-

vereinigen, und der Endzweck bei dieser Vereinigung ist die Glückseligkeit, nach der sie in sich einen unwiderstehlichen Hang fühlen. Sie sehen, daß, da sie in der Ausübung ihrer natürlichen Rechte nicht sicher sind, sie auch nicht glücklich werden können, sie sehen auch, daß sie in dem bloßen Naturstande die Mittel zur Erlangung der erwünschten Sicherheit nie finden werden — sie schließen hingegen, daß, wenn sie unter sich eine Gesellschaft errichten, und mittels der Bande gewißer Verträge sich wechselseitig verbinden, ihre natürlichen Rechte ungleich weniger den Gefahren ausgesetzt sind, als wenn sie ganz frey, und unabhängig leben, ja sie begreifen es, daß, wenn sie ihre Kräfte vereinigen, neue Güter hervorgebracht, und durch diese das Recht der Selbstvervollkommerung einen größern Wirkungskreis gewinnt — endlich sehen sie ein, daß, wenn sie fortwährend mit einander leben, jeder mit ungleich mehrerer Wahrscheinlichkeit auf die Hilfe seiner Gefährten rechnen kann, als wenn sie in einem Stande bleiben würden, wo ihre Vereinigung nur zufällig ist. Nachdem sie nun diesen dreyfachen Endzweck, der, wie es deutlich erhellet, nichts anders, als der Hang zur Glückseligkeit ist, erkennen; so giebt ihnen die Vernunft mit lauter Stimme zu verstehen, daß sie diese entworfene Vereinigung zu Stande bringen müßen, und giebt ihnen gewiße Verträge an die Hand, ohne welche weder diese Vereinigung bestehen, noch die angegebenen Vortheile je erreicht werden könnten. Und diese Verträge dann zusammen machen das aus, was man den gesellschaftlichen Vertrag nennet.

§. 7. Ehe wir davon die nähere Erklärung angeben, wollen wir die wichtigen Folgen, die unmittelbar aus die-

sem dreyfachen Endzwecke entstehen, zu Gesicht nehmen. Es ergiebt sich nämlich daraus **erstens**, daß der Mensch in der bürgerlichen Gesellschaft weit entfernt, sich in derselben herabwürdigen, und seinen Zustand verschlimmern zu können, sich in einem Zustande der **Verbeßerung** und der **Vervollkommerung** befinden müße, weil dieser Zustand ein besonderer Endzweck ist, warum die Gesellschaft eingeführt worden. — Eine Gesellschaft also, in der er sich seinen Zustand **verschlimmerte**, wäre ein verderbtes — ein unerlaubtes Werk — ein Werk, das ohne seine Einwilligung entstanden wäre. Es läßt sich aus diesem **zweytens** folgern, daß der Mensch in der bürgerlichen Gesellschaft bei dem Genuße aller seiner natürlichen Rechte vollkommen bleiben müße, weil dies gleichfalls ein Endzweck ist, warum er in die bürgerliche Gesellschaft getreten ist — eine Gesellschaft also, die so eingerichtet wäre, daß seine natürlichen Rechte eine Verminderung, oder Kränkung leiden müßten, wäre ein verderbtes — ein unerlaubtes Werk — ein Werk, das ohne seine Einwilligung errichtet wäre.

§. 8. Nun nachdem die Einsichten unserer **Kontrahenten** aufgekläret sind, entsteht weiters die Frage, welche Verträge den angegebenen Endzwecken *analog* scheinen?

§. 9. Was den dritten Endzweck betrift, der darin besteht, **daß jeder mit möglichster Thunlichkeit von seinen Gefährten Hilfe zu erwarten habe**, sieht man wohl ein, daß hierin das beste Mittel ist, wenn sich jeder mittels Vertrag verpflichtet, seiner Seits den Gefährten beizustehen: **Thue für andere das, was du willst, das sie für dich thun sollen.**

§. 10. In Hinsicht auf die leichtere Hervorbringung der Güter in der Gesellschaft, wodurch eine größere Vervollkommerung eines jeden Bürgers erzielet wird, und die der zweyte Endzweck der bürgerlichen Gesellschaft ist, kömmt der eben angegebene Vertrag wieder vor; denn, wenn ich mich verpflichte, meinen Fleiß zum Vortheile anderer anzuwenden, verhalte ich gleichfalls die andern, ihren Fleiß zu meinem Vortheile anzustrengen.

§. 11. Kraft dieses ersten Vertrags ist die Absicht der bürgerlichen Gesellschaft, sich wechselseitige Wohlthaten zu erweisen: und kraft des zweyten will sie die Menschen für einander thätig haben. Wahrhaftig, man muß überzeugt seyn, daß diese Pflichten strenge, von höchster Wichtigkeit — ja Pflichten seyen, bei deren Erfüllung die Thiere, welche doch ohne einen Vertrag in Gesellschaft leben, uns täglich beschämen. Wie viele Ameisen drängen sich um ein Getreidkörnlein herum, um es in ihr Magazin zu bringen, wie sehr sind nicht die Bienen wider diejenigen aufgebracht, welche zwar eßen, aber nicht mitarbeiten wollen? Sie tödten sie, und werfen sie todt vor ihre Wohnungen hinaus. Sehen wir nicht, wie die in der Arbeit veralteten und unbrauchbar gewordenen Biber ihren abgematteten Körper noch zu einem Wagen gebrauchen, sich nach dem Befunde der übrigen belasten, und bei dem Schwanze bis zum Orte, wo sie ihre Werke aufführen, schleppen laßen, weil auch sie unter ihren Gefährten ihre Wohnung angewiesen, und ihre Nahrung ausgemeßen haben; sollten also wir das Gesetz, welches Thiere aus blindem Instinkte beobachten, nicht um so mehr erfüllen, als wir von dem Lichte der Vernunft geleitet werden.

§. 12. Doch hiezu trägt sehr viel bei, daß man von der Sache einen richtigen Begrif erlange; denn, wenn ich blos zu einem sage: Arbeite für die andern; so bleibt er kalt und verdroßen, weil in ihm dieser Gedanke im Verhältniße mit der Selbstliebe nichts angenehmes erwecket. Uiberzeuge man ihn hingegen, daß, indem er sich für die andern bemüht — er sich wirklich für sich selbst bemühe, weil er dadurch gleichfalls die andern aufmuntert, auch für ihn zu arbeiten, so wird er alles gutwillig thun, weil er alles aus Selbstliebe thut.

§. 13. Bis hieher wäre der Gesellschaftsvertrag sehr leicht, aber aus der Ursache sehr unvollkommen aufgestellt, weil wir noch nicht auf das Mittel gekommen sind, mit deßen Hilfe es dahin gebracht werden kann, daß die Menschen die obigen zween wechselseitigen Verträge beobachten. Wie sollte der erste Endzweck, der, wie wir wißen, in der wechselseitigen Zusicherung der freyen Ausübung natürlicher Rechte besteht, mit Bestand erreicht werden. Wahrhaftig, dieses macht das Werk am schwierigsten. Dabei müßen unsere Politiker alle Geisteskräfte aufbieten, und wir wollen auch neuerdings das Orakel der Vernunft befragen.

§. 14. Wenn in der Gesellschaft jeder sein eigenes Urtheil befolgen, jeder alles nach seinem Willen einrichten, und sich seiner einzelnen Stärke bedienen wollte, um alle seine Neigungen zu befriedigen, oder was das nämliche ist, wenn jeder in der Gesellschaft die unumschränkte Freyheit zu urtheilen, zu wollen, und zu handeln, gebrauchen wollte, was würde wohl daraus entstehen? würden die obigen zween Verträge beobachtet,

und

und würde jedem die Ausübung seiner natürlichen Rechte gesichert bleiben? vielmehr würde nie eine wahre Verbindung entstehen, und eine schon bestehende nicht von Dauer seyn können.

§. 15. Wenn das Recht der Vernunft bei allen Menschen gleich wäre, und wenn die Begierden bei allen beständig der Vernunft untergeordnet blieben; so wäre es freylich unnöthig über den künstlichen Bau einer Gesellschaft nachzudenken: man könnte im bloßen Naturstande ruhig fortleben, weil sich jeder von selbst innerhalb den Gränzen, die das Naturgesetz vorgeschrieben hat, halten würde; allein die Vernunft ist tausend Irrthümern unterworfen, und ist zu schwach, um den Leidenschaften gebieten zu können. Wenn im Urtheile über eine Sache zween Menschen selten zusammentrefen, wie würde erst eine Menge zusammentrefen? würden nicht die Urtheile, und folglich die Willensäußerung und die Kräfte im beständigen Widerspruche bleiben, das heißt, das Naturgesetz würde schweigen, und die physische Stärke gewänne die Oberhand, welche, weil sie veränderlich ist, die Menschen in eine ewige Zerrüttung bringen, und statt Freundschaft und Einigkeit zu stiften, die schädliche Quelle der Feindschaft, und der Zwietracht wäre.

§. 16. Wir sehen aus dem bereits gesagten, daß, so lange die Freyheit zu urtheilen, zu wollen, und zu handeln, unbeschränkt bleibt, die bürgerliche Gesellschaft nicht entstehen könne: wir sehen aber auch, daß ohne die bürgerliche Gesellschaft die natürlichen Rechte eines jeden alles Schutzes beraubt bleiben, das heißt, wenn die Menschen alles wollen würden, so würden sie auch alles verlieren,

und wenn sie darauf bestünden, diese drey Zweige der Freyheit in ihrem ganzen Umfange zu genießen — sie Sklaven würden, kurz, daß sie in den Naturstand, aus dem sie heraustreten wollten, zurückfallen würden.

§. 17. Es ist also entschieden, daß, um nicht alles zu verlieren, man davon schlechterdings einen Theil aufopfern, und das Benehmen der Schiffer nachahmen müße, die bei einem entstehend heftigen Sturme einen Theil ihrer Waaren auswerfen, um das Schiff vor dem gänzlichen Untergange zu retten. Aber hier frägt sich, wie viele Freyheit man aufopfern, und wem dieser Theil der aufgeopferten Freyheit überlaßen werden müße.

§. 18. Auf die erste Frage antworte ich, daß, da es um einen Verlust zu thun ist, die Vernunft den möglichst kleinsten Theil, das ist, so viele Freyheit abzutreten vorschreibe, als zur Absicht, und nicht darüber nothwendig ist; denn auch hier gilt die Regel des Schiffers, wann der Sturm seinem Schiffe drohet.

§. 19. Indeßen müßen aber die Handlungen der einzelnen, die sich auf die Rechte anderer beziehen, von den Handlungen, die keinen solchen Bezug haben, unterschieden werden. Es ist nur zu deutlich, daß bei jedem Menschen in Hinsicht auf die letztern die ganze natürliche Freyheit unverlezt bleiben, daß jeder frey im Urtheile, frey im Willen, und frey in der Unternehmung alles deßen, was ihm beliebt, (wenn es anderst der gesunden Vernunft nicht entgegen ist,) aus der Ursache seyn müße, weil eine solche Freyheit zu Kränkungen, und Widersprüchen keinen Anlaß geben kann; hingegen ist es erforderlich, daß in allem,

was

was die Rechte der andern betrift, jeder dem Gebrauche seines Urtheils, seines Willens, und seiner Stärke entsage, weil sich sonst, wenn jeder nach seiner Art handeln wollte, eine Vereinigung nicht denken ließe.

§. 20. Hier haben wir nun den dritten Vertrag, der darin besteht, daß jeder Mensch, sobald er Bürger wird, solches unterschreiben muß, das heißt, wo die eigenen Rechte, mit den Rechten der andern in Kollision kommen, darf keiner selbst urtheilen, keiner seinen Willen, seine Stärke geltend machen.

§. 21. Ja diese Gaben nämlich, Verstand, Wille, und Stärke sind es, deren Gebrauch den Einzelnen verboten seyn muß. Weil nun ein Urtheil — eine Bestimmung und eine Vollziehung allein schlechterdings die Mittel sind, wodurch jeder das Seinige erlanget, Friede und Einigkeit sich verschaffet; so ist die Frage, wem dieser Antheil übertragen werden solle? Wollen wir etwa erwarten, daß uns oberirdische Geister, oder Gott selbst regiere?

§. 22. In dem Menschen wollen wir seine Privatperson von dem Karakter unterscheiden, mit dem er begabt werden kann, um der allgemeine Repräsentant zu werden. Ein Mensch kann als Privatperson in der bürgerlichen Gesellschaft, die man errichten will, keinen größern Anspruch haben, als die andern; aber als Repräsentant des Ganzen kann er alles thun, wozu ihm das Ganze die Macht zu übertragen gutbefinden wird.

§. 23. Dazu ist also nur mehr erforderlich, einen vereinten Verstand, der aller Urtheile ausdrückt, einen vereinten Willen, der die Bestimmungen aller andeutet, und

und eine vereinte **Macht** aufzustellen, die in der Vollstreckung die Stelle aller vertritt, und mit diesem vereinten Verstande, Wille und Macht nach Gutbefinden eine oder mehrere Personen aufzustellen, damit sie solche im Namen aller verwalten.

§. 24. Daß hier von keiner physischen Uibertragung des Verstandes, des Willens, und der Stärke die Rede sey, und diese nicht Statt haben könnte, weil sie von einem, oder mehreren Subjekten in andere Subjekte nicht übertragen werden kann, ist ohnehin bekannt. — Diese Uibertragung kann also blos eine moralische seyn, das heißt, jeder muß einwilligen, daß er das, was einer, oder mehrere, die das Allgemeine vorstellen, urtheilen, wollen, und vollziehen, gerade für das, als hätte er mit allen übrigen das nämliche gethan, anerkennen müße.

§. 25. Die Folge dieses Kontrakts bringt es also mit sich, daß jeder Bürger in dem Falle, wo die Rechte der andern auf was immer für eine Art mit intereßiret sind, sich dem Urtheile, dem Willen, und der öffentlichen Macht, die eine oder mehrere Personen, welche das Ganze selbst aufgestellt hat, **unterwerfe.**

§. 26. Der Artikel von der öffentlichen Gewalt muß näher erläutert werden. Da ein Mensch allein ohne dem Zuthun der Stärke eines **andern** Menschen nichts vermag, so fordert die bürgerliche Gesellschaft eine vereinte, aber der Stärke eines **jeden Einzelnen**, oder **mehrerer**, die vereint dem öffentlichen Repräsentanten Widerstand leisten wollten, **überlegene** Macht; wo hingegen das gesellschaftliche Verhältniß eine ungleich **stärkere** Macht

for-

fordert, als die Stärke jedes **Einzelnen**, und auch mehrerer beträgt, die mitsamen vereint dem öffentlichen Repräsentanten widerstehen könnten; wo ferners eine Gesellschaft die Macht auswärtiger Gesellschaften zu fürchten, und daher nothwendig hat, daß bei ihr eine wenigstens zur Vertheidigung hinlängliche Macht aufgestellt werde.

§. 27. **Woher** werden wir aber diese Macht nehmen? Ganz gewiß aus dem **Eigenthume** eines jeden Bürgers: jeder aus ihnen hat einen Antheil in den allgemeinen Schatz zu hinterlegen, von dem eine gewiße Anzahl Individuen unterhalten werden, deren Stärke von dem öffentlichen Willen abhängt; es wird dann eine große Anzahl Menschen, die ihre individuelle Stärke vereint gebrauchen, die nothwendige Macht herstellen.

§. 28. Es wird also aus dem, was wir eben gesagt haben, weiters folgen, daß jedes Glied an seinem **Eigenthume** einigen **Abtrag** leiden müße, weil es sich vermög **Vertrag** verpflichten muß, den **Beytrag**, welchen ihm der öffentliche Wille auferlegt, zu leisten.

§. 29. Es gehört weiters zur **öffentlichen Gewalt**, daß sie alle Bürger in Furcht und Zaum erhalte, damit keiner des andern Rechte verletze, und daher müßen diejenigen, deren Händen sie anvertrauet ist, das Recht haben, die **Verbrecher** zu strafen.

§. 30. Wir haben schon oben angezeigt, wann mir das Recht Gewalt zu gebrauchen der Natur gemäß zustehe, nämlich, wann es darauf ankömmt, meine Rechte gegen ungerechte Anfälle zu vertheidigen, und mir jür zugefügten Nachtheil Schadloshaltung zu verschaffen. Nun ist das

Recht der Vertheidigung zugleich das Recht zu strafen, weil die Strafe dahin zielt, daß mich der Angreifer nicht mehr beleidige; folglich ist dies ein zweytes Recht, worauf jedes Glied der Gesellschaft durch Uibertragung Verzicht thun muß.

§. 31. Wie schon Anfangs gesagt worden ist; habe ich das natürliche Recht dem Angreifer nur so viel Uibel zuzufügen, als für meine Sicherheit nothwendig ist; hingegen habe ich auch das Recht den Feind zu tödten, wenn ich mich sonst vor ihm nicht sicher stellen kann. Aus eben diesem Grunde können wir auch der bürgerlichen Gesellschaft das Recht, Todesstrafen zu verhängen, welches deutlich unter den natürlichen Rechten des Menschen begriffen ist, nicht absprechen.

§. 32. Ja der gesellschaftliche Endzweck erfordert es, daß zur Herhaltung der Ruhe und Einigkeit die Todesstrafe auf gewiße Hauptverbrechen festgesetzt werden müße; welche Verbrechen aber nach der öffentlichen Meynung, nach den besondern Rücksichten auf den Nationalkarakter, und nach dem Maaßstabe ihres Intereße, bestimmt werden müßen, je nachdem sie zu deßen Verletzung zur Aufwieglung der Gemüther, und Anzetlung der Unruhen mehr oder weniger geeignet sind. Weil ferners bei Bestrafung der Verbrechen die bürgerliche Gesellschaft nicht allein auf die Person des Verbrechers hinzusehen hat, sondern auch dabei den Beweggrund der Abschreckung aller andern vor Augen haben muß, damit der heilsame Eindruck der Furcht ihre Leidenschaften im Zaume halte, und nicht mehrere solche, oder ähnliche Ausschweifungen begangen werden, so soll die Vollziehung des Urtheils öffentlich,

und mit gewißen traurigen Feyerlichkeiten, die auf das Volk Eindruck machen, vollzogen werden. Ich sage weiter, dergleichen Auftritte müßen frühzeitig noch in der Zeit, wo das Andenken an das vergangene Verbrechen lebhaft ist, geschehen, damit die Zuschauer den Begrif der Strafe mit dem des Verbrechens enge verknüpfen mögen, und damit das Mitleiden, welches natürlicher Weise bei dem Anblicke des Elendes anderer entsteht, nicht die schädliche Folge nach sich ziehe, daß, nachdem die Idee von dem Verbrechen bereits geschwächt ist, die Frucht der der Strafe vereitelt werde.

§. 33. Sobald mehrere Menschen in eine Gesellschaft zusammentreten, so entsteht alsogleich der Unterschied zwischen dem öffentlichen = und dem Privat-Wohl. Das öffentliche Wohl ist dasjenige, an dem der größte Haufe der Individuen Theil hat, und das Privat-Wohl ist dasjenige, welches einem, oder wenigen zu statten kömmt.

§. 34. So oft das Privat-Wohl kein öffentliches Uibel ist, so oft bleibt es in Hinsicht auf den Endzweck der bürgerlichen Gesellschaft gleichgültig. Aber in allen Fällen, wo mit dem Privat-Wohl ein öffentliches Uibel verbunden ist, hat jeder Bürger die durch den Vertrag auf sich genommene Pflicht, jenem zu entsagen; denn, wenn es mir erlaubt wäre, meine Lage auf Unkösten der andern zu verbeßern; so wäre auch das nämliche jedem andern erlaubt, und so, weil einer dem andern nachtheilig wäre, würde sich die Gesellschaft ehestens wieder auflösen.

§. 35. Was nun das öffentliche Wohl in den angegebenen Umständen sey, muß das öffentliche Urtheil festsetzen,

tzen, dem auch die Bestimmung der schicklichen Mittel, solches zu befördern, zusteht. Daraus entsteht das Recht der Gesetzgebung, und daraus der **Vertrag**, vermög welchem jedes Glied der Gesellschaft sich unterwerfen muß, außer den **Naturgesetzen** noch die **positiven Gesetze**, oder recht zu sagen, die **bürgerlichen Gesetze** zu beobachten. Die **Strafe**, die man für die Uibertreter, unter Verbindung der öffentlichen Gewalt festsetzt, ist die **Sankzion** der Gesetze.

§. 36. Dies sind nun die **allgemeinen** Grundverträge die zur Errichtung der bürgerlichen Gesellschaft gehören. Wir wollen nun von diesen zu weitern Betrachtungen übergehen. Vor allen muß man bedenken, daß es ohne diese keine **wahre** Vereinigung, keine **wahre** Gesellschaft, sondern blos eine **zufällige**, und **vorübergängige** geben könne. Wir aber müßen eine Gesellschaft annehmen, in welcher die Glieder durch wechselseitige und wichtige Verhältniße enge mit einander verbunden sind — eine Gesellschaft, die Bestand hat, und eine lange Dauer verspricht — eine **bürgerliche** Gesellschaft, das ist, eine solche, die geschickt ist, die Rechte des Menschen zu beschützen, und ihn zu vervollkommern, indem sie ihm als Bürger die größte Glückseligkeit verschaft, die auf dieser Welt möglich ist.

§. 37. Nach diesem muß wohl bemerkt werden, daß die Verbindlichkeiten, welche in dem gesellschaftlichen Vertrage enthalten sind, die nämliche Eigenschaft der **Nothwendigkeit** und **Unveränderlichkeit**, wie die natürlichen haben, daß sie daher den zweyten Theil des **Naturrechts** ausmachen, indem jene den Menschen in der bür-

gerlichen Gesellschaft, als Bürger so aufstellen, wie ihn das Naturrecht als bloßen Menschen betrachtet. Alles dieses zusammen macht ein ganzes System aus, welches aus der einfachen Quelle, nämlich aus dem nothwendigen Triebe der menschlichen Natur zur Glückseligkeit entspringt. Aus diesem Triebe läßt sich weiters erklären, daß der Mensch gewiße Rechte, und Verbindlichkeiten habe, und daß er in die bürgerliche Gesellschaft mittelst der bisher erklärten Verträge treten müße.

§. 38. Dürfte denn also der Mensch in keinem Falle der bürgerlichen Gesellschaft entsagen? Allerdings, vorausgesetzt, daß er darin keine Glückseligkeit finde; dann kann er sein Vaterland verlaßen, und sich auf fremden Boden ansiedeln, er kann sich auch in die Einsamkeit begeben, dahin die in der Gesellschaft erworbenen Kenntniße bringen, um in derselben bestehen, und seine Lebensart einrichten zu können; doch behagt dieser Zustand nur sehr wenigen, und die Unfälle, die man in der bürgerlichen Gesellschaft zu ertragen hat, sind sehr selten von der Art, daß sie die Trennung von ihr rechtfertigen können.

XIII. Hauptstück.

Welches die Auflösung dreyer Einwürfe enthält.

§. 1.

Mancher Leser wird bei Anführung so vieler Verträge, die man von dem Menschen bei dem Eintritte in die bürgerliche Gesellschaft verlangt, und bei der Betrachtung der wichtigen Aufopferungen, die er machen muß, leicht in Versuchung gerathen, zu glauben, daß der Stand des gesellschaftlichen Lebens härter sey, als es jener des

bloßen

bloßen Naturstandes wäre. Und indem er das, was bisher erörtert worden ist, wiederholt, mag er wohl verlangen, daß ich ihm erkläre, erstens ob es für den Menschen ein Vortheil sey, daß er sich die Ausübung seiner natürlichen Rechte beschränke, zweytens wie er davon einen Antheil übertragen könne, indem sie unveräußerlich sind, und drittens wie er einwilligen könne, sich das Leben nehmen zu laßen?

§. 2. Es ist sehr leicht, den ersten Einwurf aufzulösen, und zu sagen, daß die natürlichen Rechte des Menschen, weit entfernt, sich in der bürgerlichen Gesellschaft wirklich mehr beschränken zu laßen, als sie im bloßen Naturstande nicht beschränkt wären, sie vielmehr eine weit größere Ausdehnung gewinnen. Legen wir hier alle Abstraktionen auf die Seite, und betrachten wir den Menschen *in concreto*. Wie würde der Mensch im Naturstande seine Rechte, die ihm zwar die Natur richtig verliehen hat, geltend machen können, wäre er nicht ein großer Herr, der reich an Forderungen, aber doch in der Wirklichkeit arm ist? In der bürgerlichen Gesellschaft hingegen kann er seine Ansprüche realisiren, da erhält er alles, was er haben kann, was im Betrachte auf das Ganze möglich ist. Allein, nehmen wir auch, wie es wirklich ist, daß der Mensch nicht Sicherheit genug habe, seine natürlichen Rechte auszuüben, dies heißt so viel, daß er nicht wirklich alles thun könne, was ihm zu thun erlaubt ist, dergestalt, daß in dem Verhältniße als die Sicherheit sich vermindert — auch sein Vermögen beschränket wird. Nun haben wir bewiesen, daß im Naturstande kein Grad der Sicherheit vorhanden wäre, also wäre der Mensch höchst arm, gleich jenem, der seine Rechte nicht in Aus-

übung

übung setzen kann. Es ist ja ausgemacht, daß derjenige reicher ist, der mehr **Mittel** hat, das zu thun, was ihm beliebt, daß also z. B. der, welcher tausend Thaler zu seinem Gebrauche hat, mehr zu unternehmen im Stande sey, als einer der nur zehen hat; und wir haben auch gezeigt, daß im Naturstande **wenig** Mittel vorhanden wären, um nach Belieben handeln zu können, daß folglich der Mensch in diesem Stande sehr **arm** wäre, wo hingegen, wie wir gleichfalls dargethan haben, in der bürgerlichen Gesellschaft die Masse der Güter, und die Sicherheit eines jeden in Ausübung seiner natürlichen Rechte in ungleichem Verhältniße zunimmt, und in ihr der wahre **Reichthum** anzutreffen ist. Gleichwie nun die gesellschaftlichen Verträge auf die zween Punkte nämlich auf die **möglichst größte Sicherheit** der natürlichen **Rechte** eines jeden Individuums und auf die **möglichst große Anzahl** der Güter abzielen; so ist man auch eben diesen gesellschaftlichen Verträgen jenen doppelten Reichthum schuldig, den man in der bürgerlichen Gesellschaft antrift, und aus dieser Ursache **vergrößern** sie die Sphähre der natürlichen Rechte gerade dort, wo sie sie zu beschränken scheinen. Daß der Mensch als Bürger nicht noch mehr habe, ist die Ursache, weil ihm nicht mehr kann gegeben werden, und weil im Ganzen genommen, der höchste Grad der Möglichkeit schon erreicht ist. Aber kann er sich wohl beklagen, nachdem er doch im gesellschaftlichen Stande unendlich mehr erhält, als er im Naturstande nicht haben würde?

§. 3. Die **zweyte** Schwierigkeit ist eine neue Täuschung. Mein Leser frägt mich, wie die natürlichen Rechte, die doch **unveräußerlich** sind, **übertragen**

werden können? Ich sage darauf, daß sich ja der Mensch derselben nicht wirklich beraube — daß er ihnen nicht entsage — daß er sie nicht abtrete — daß er sie nicht übertrage. Denn, wenn er sie mit dem Allgemeinen vereint, wem überträgt er sie wohl? Dem Ganzen, und da die kollektiven Ideen nicht Dinge andeuten, die wirklich so bestehen, wie sie vorgestellt werden; so existirt der Mensch *in genere* eben so wenig, als die Existenz eines Verstandes, eines Willens, und einer Stärke im Allgemeinen möglich ist. Diese menschlichen Eigenschaften können nur durch die Abstraktion für allgemein aufgestellt, und nicht anders realisirt werden, als wenn man sie auf den einzelnen Verstand, den einzelnen Willen, und die einzelne Stärke der Individuen zurückführt. Daher frägt sich, was ich wohl in dem Falle, wo bei dem öffentlichen Urtheile mein Verstand urtheilt, wo bei dem öffentlichen Willen, mein Wille bestimmt, und wo bei der öffentlichen Gewalt meine Stärke wirkt, verlohren, oder übertragen habe?

§. 4. Wirklich ist dies eine besondere Eigenschaft des gesellschaftlichen Vertrags; denn obgleich bei den gewöhnlichen Verträgen die Vertragmachenden Theile verschiedene Personen sind, so kontrahirt man doch in dem gesellschaftlichen Vertrage mit sich selbst. Ich bins, der gehorcht; und ich bins der befiehlt, ich bin Unterthan und bin Fürst. Aber wie kann man mit sich selbst einen Vertrag schließen? in diesem und dem einzigen Falle schließe ich Individuum mit mir selbst, als einem Theil der allgemeinen Maaße, einen Vertrag.

§. 5. Wie wir oben gesehen haben; so hat die bürgerliche Gesellschaft das Recht die Todesstrafen zu verhän-

hängen; allein woher kömmt ein solches Recht, kann der Mensch einwilligen, sich das leben nehmen zu laßen? diesen Einwurf, den mir mein Gegner macht, will ich dadurch widerlegen, daß ich frage, ob es denn dem Menschen nicht erlaubt sey, sich anheischig zu machen, daß er sich im Falle eines begangenen Verbrechens einsperren, oder mit einer Geldstrafe belegen laße; nun gehört das Recht der Freyheit, und das Recht des Eigenthums eben so zu den natürlichen Rechten des Menschen, wie das Recht der Erhaltung des Lebens; sie sind alle gleich unveräußerlich; wie kann man also den erstern zweyen Rechten etwas zugestehen, was man den andern absprechen will, worin, frage ich weiter, möchte der Unterschied wohl angegeben werden?

§. 6. Allein auch dieser Einwurf beruht auf einer Täuschung, und es bleibt allzeit wahr, daß es weder erlaubt sey, auf sein Leben Verzicht zu thun, noch auch wirklich Verzicht gethan werde; denn aus eben der Ursache, weil es mir nicht erlaubt ist, auf mein Leben Verzicht zu thun, bin ich gehalten, solches auf die bestmöglichste Art sicher zu stellen; kann es nun wohl auf eine beßere Art geschehen, als wenn ich durch einen Vertrag einwillige, daß man mir solches in dem Falle, wo ich Verbrechen, die des Todes würdig sind, begehe, nehme, weil wenn dieser Vertrag, den gleichfalls jedes Individuum schließen muß, nicht bestünde; eines jeden Leben in beständiger Gefahr wäre, und eben diese Furcht, sein Leben zu zu verlieren, macht, daß jeder jenes der übrigen unverletzt laße. Es zeigt sich also ganz klar, daß eben deswegen, weil ich in dem angegebenen Falle meine Einwilligung zur Todesstrafe geben muß, sohin nicht blos zu geben befugt

bin,

bin, es mir nicht erlaubt sey, meinem Leben zu entsagen, und daß ich nach unserm Falle die Sicherheit meines Lebens nur mehr gründe, anstatt, daß ich sie schwäche; denn wirklich hängt es nur von mir ab, den Fall, wo mir das Leben kann genommen werden, zur Wirklichkeit zu bringen, oder nicht — weder die Gesellschaft, noch irgend ein Einzelner in derselben legt mir die Nothwendigkeit auf, ein Verbrechen zu begehen, auf das die Todesstrafe gesetzt ist. Wenn ich also nicht selbst will; so begehe ich kein Verbrechen, und folglich wird mir auch das Leben nicht genommen. Ein Beyspiel wird die Sache noch deutlicher erklären.

§. 7. Nehmen wir an, es breche in meiner Wohnung Feuer aus — die Flamme verbreite sich, und nähere sich mir mehr und mehr, ja die Gefahr sey mir nahe von ihr verzehrt zu werden, und es erübrige mir kein anderer Ausweg, als durch das Fenster zu springen: nun weil auch dieser Sprung mir das Leben kosten kann, wird wohl Jemand zweifeln, ob es mir die Vernunft erlaube, mein Leben einer solchen Gefahr auszusetzen; sollte man nicht vielmehr einsehen, daß es die Vernunft ausdrücklich anrathe, ja, ich sage noch mehr, daß sie es sogar befehle. Eben darum, weil es mir nicht erlaubt ist, meinem Leben zu entsagen, bin ich verpflichtet, dem sichern Tode zu entgehen, und der verzehrenden Flamme auf was immer für eine mögliche Art zu entwischen. Weil ich nun in dem angegebenen Falle kein anders Mittel habe, als mich durch den Sprung über das Fenster der Todesgefahr auszusetzen; so bin ich verpflichtet, mich in diese Gefahr eher zu begeben, als daß ich ein Raub der Flamme werde. Eben so verhält es sich mit dem Naturstande — er ist einem

Ge-

Gebäude ähnlich, deßen Einwohner von den Flammen bedroht sind. Bleibt man in demselben; so ist das Leben sicher verlohren, und daher erübrigt nichts, als daß man sich in die bürgerliche Gesellschaft begebe, wo es nicht gewiß ist, daß man das Leben verlieren werde.

§. 8. Doch auch dieser Vergleich ist fehlerhaft: denn dadurch daß ich mich in dem Falle einer Feuersbrunst zum Fenster hinausstürze, setze ich mich einer Gefahr aus, der zu entgehen nicht in meiner Willkühr stehet, und welche doch von der Vernunft gutgeheißen, ja sogar anbefohlen wird. In unserm Falle hingegen hängt es einzig von meinem Willen ab, der Gefahr des Todes zu entgehen. Das Argument gewinnt hier zu unserm Vortheile, und wir sind ganz recht daran, wenn wir schließen, daß die Vernunft diesen Vertrag, der auch der wichtigste unter allen ist, nicht blos erlaube, sondern sogar darum wolle, weil wir verpflichtet sind, unser Leben auf die möglichst beste Art zu sichern, und die Uibertragung des Rechts Verbrechen mit dem Tode zu bestrafen, das beste, ja sogar das einzige Mittel zur Erreichung der Sicherheit ist.

XIV. Hauptstück.

Von dem Regenten, seinen Pflichten und Rechten.

§. 1.

Ein Verstand, welcher urtheilt — ein Wille, welcher beschließt, und eine Macht, die vollstreckt, und so geeignet ist, daß sie alle zum Gehorsam verbinde, erzeugt eine wahre Autorität, Macht, oder Gerichts-

bar-

barkeit, die dann die höchste genennet wird, wenn sie alle verbindet. Die Worte Herrschaft, Regentschaft, und Oberherrschaft *) drücken das nämliche aus. Sie bestehen daher in der Vereinigung der drey Befugniße zu urtheilen, zu beschließen, und zu vollziehen.

§. 2. Der Gesellschaftsvertrag besteht daher in der Errichtung der Oberherrschaft, weil, wenn die Menschen das dreyfache Befugniß, das jedem Einzelnen zusteht, hinterlegen, und im Namen aller übrigen ausüben laßen, und sich alle durch Vertrag zu gehorchen verpflichten — es eben so viel heißt, als die Oberherrschaft aufstellen.

§. 3. Die Uiberzeugung, daß die bürgerliche Gesellschaft ohne die Oberherrschaft nicht bestehen, und eben so wenig errichtet werden kann, wird jedem Menschen Ehrfurcht für diese (Oberherrschaft) einflößen. Wie könnte wohl die bürgerliche Gesellschaft anders, als dadurch eingeführt werden, daß man das jedem Individuum eigene Befugniß zu urtheilen, zu beschließen, und zu vollstrecken dem Ganzen (Allgemeinen) übertrage, und von demselben in Ausübung setzen laße? Da nun die Souverainetät in der Ausübung dieser drey Befugniße bestehet: so ergiebt sich klar, daß die bürgerliche Gesellschaft ohne die Souverainetät nicht errichtet werden könne. Die bürgerliche Gesellschaft muß als der Körper, und die Souverainetät als die Seele angesehen werden. Nun ist, wie wir wißen, ein Körper ohne Seele todt, und seine Bestandtheile müßen sich auflösen.

§. 4.

*) Ich bediene mich bald des Worts Souverainetät, bald des Worts Oberherrschaft für Sovranità, weil sie gleiche Bedeutung haben.

§. 4. Da, wie wir gesehen haben, die bürgerliche Gesellschaft zur zeitlichen Glückseligkeit der Menschen nothwendig ist; so ergiebt sich auch aus dem nämlichen Endzwecke die Nothwendigkeit der Souverainetät. Ihr einziger Gegenstand ist, diesen Endzweck, nämlich die zeitliche Glückseligkeit zu verschaffen. Alle ihre Befugniße müßen zuletzt für **wohlthätig** befunden werden, dergestalt, daß der Schaden, den sie einem Einzelnen zufügen sollte, wesentlich keine andere Absicht haben kann, als dadurch allen übrigen zu helfen.

§. 5. Auf diese Art ist also die Souverainetät der natürlichen Ordnung nach betrachtet, für die bürgerliche Gesellschaft, nicht aber die bürgerliche Gesellschaft für die Souverainetät eingeführt. Ein Satz, der sich leicht begreifen läßt, wenn man betrachtet, daß, wenn es nicht darum zu thun wäre, die Einigkeit zu erhalten, die Souverainetät nicht nothwendig wäre. Die Gesellschaft ist also der **Endzweck**, und die Souverainetät das **Mittel**; und das Mittel ist des Endzweckswillen, nicht aber dieser für jenes vorhanden.

§. 6. Wir haben oben gesagt, daß, da ein Verstand — ein Wille, und eine Macht im Allgemeinen nicht bestehen könne, man diese Vermögen in ein oder **wenige Individuen** konzentriren müße. Diese wenigen Individuen, oder dieser Einzige, der den Verstand, den Willen, und die Macht aller ausdrückt, indem er im Namen aller urtheilt, beschließt, und vollstreckt, heißt **Herrscher, Fürst, Souverain, Regent.**

§. 7. Wir müßen nun die **Pflichten**, und die **Rechte** des Fürsten untersuchen; und um dieses ordentlich und gründ-

gründlich vorzunehmen, müßen wir bei dem **Endzwecke** der Souverainetät stehen bleiben, weil sich alle **Pflichten**, und alle **Macht** eines Amts nach dem ihm vorgeschriebenen Endzwecke einrichten müßen. Worin bestehe wohl die Verbindlichkeiten, und die Rechte eines Schiffkapitains? Man braucht nur, wird jeder antworten, auf den Endzweck hinzusehen, um deßentwillen sein Amt besteht, und man wird darin alles finden, was er zu thun **verbunden**, und was er zu thun **berechtiget** ist.

§. 8. Wir haben behauptet, daß die Souverainetät wegen der bürgerlichen Gesellschaft, nicht die bürgerliche Gesellschaft wegen der Souverainetät eingeführt sey. Nun will dieses eben so viel sagen, als daß der Endzweck, der Souverainetät darin bestehe, daß die Glückseligkeit aller jener Individuen, die in der Gesellschaft sich befinden, befördert werde; folglich ist die **Hauptpflicht** des Fürsten, alles das, was ihm als Fürst zukömmt, zum **Vortheile** seines **Volkes** anzuwenden, und sich wohl zu hüten, seine Gerechtsamen zu seinem **Privatvortheile** zu gebrauchen; denn, wenn er letzteres thäte, würde die Ordnung der Natur verkehrt, dem **wahren** Endzwecke ein falscher unterschoben, und so würde er durch Entstellung der Regentschaft ohne **Macht** und ohne **Ansehen** handeln. Sein Benehmen würde, wenn er nur das Wohl einiger beförderte, **gesetzwidrig** seyn, weil es seine Pflicht ist, das **allgemeine** Wohl vor Augen zu haben, und weil die drey seiner Person übertragene Vermögen aus dem Vermögen aller einzelnen Glieder der Gesellschaft bestehen. Salus populi suprema lex esto.

§. 9. Die Wohlfahrt des Volks, oder das Wohl aller hängt erstens von den **Urtheilen**, die tagtäglich gefällt

gefällt werden müßen, ab. Weil einmal die Menschen mitsamen leben, und in wechselseitigen Geschäften stehen: so ereignet es sich, daß ihre natürlichen Rechte und Verbindlichkeiten sich auf tausenderley Arten durchkreutzen, weil ferner ihre Privat-Leidenschaften gar selten der Stimme der Vernunft Gehör geben würden; so haben wir schon gesagt, daß sich jeder verpflichten mußte — das Vermögen, die Streitigkeiten, welche unter ihnen entstehen möchten, dem Ganzen zu übertragen. Ist es nun erforderlich, ein öffentliches Gericht aufzustellen, damit es genau, gerecht, den ewigen, und unveränderlichen Vorschriften der Vernunft angemeßen sey; so ist es auch die Pflicht des Fürsten, daß er die Streitigkeiten der Bürger mit unpartheyischer Gerechtigkeit schlichte: Er darf weder seiner noch anderer Laune Platz geben — Er muß von dem Richterstuhle seine, und der andern Leidenschaften entfernen, muß sich alle nothwendigen Kenntniße des Rechts und der Thathandlung verschaffen — und muß sich die Fertigkeit verschaffen, zur Wahrheit und Gerechtigkeit durch den geraden Weg zu gelangen.

§. 10. Das allgemeine Wohl hängt **zweytens** von den **Bestimmungen** ab, welche der öffentliche Wille fast in jedem Augenblicke nehmen muß. Wenn jedes Individuum die Freyheit hätte, alles zu thun, was es wollte, so entstünde daraus ein Krieg **aller wider alle**, weil, da die Menschen mehr aus **Eigenliebe**, als nach der **Vernunft** handeln würden, jeder ganz alles für sich haben wollte. Eben deßwegen sagten wir, daß die Aufstellung eines öffentlichen Willens — eines Willens, der über die andern erhaben ist, nothwendig sey, weil nur durch diesen die Hinderniße, die der allgemeinen Wohlfahrt zu-

wider sind, auf die Seite geräumt, und eine vollkommnere Glückseligkeit dem Volke verschaft werden kann. Aus diesem folgert sich, daß es die Pflicht des Fürsten sey, den ernsthaften Willen zu haben, seine Unterthanen glücklich zu machen; das heißt, einen Willen, der thätig, kraftvoll, und wirksam ist, weil ein unthätiger, kraftloser, und schläfriger Wille zu nichts dienen würde. Unthätigkeit und Uiberdruß nützen sich selbst, und andern nichts, und wenn ein schwacher Regent in der Trägheit, und in leichtfertigen Ergötzlichkeiten wandelt, müßen die öffentlichen Geschäfte in die Hände einiger Leute gerathen, denen wenig an dem Volke, und eben so wenig an dem Fürsten liegt.

§. 11. Andererseits muß auch der Wille des Regenten so viel als möglich frey von persönlichen Leidenschaften werden — er soll Niemanden lieben noch haßen, nicht zürnen, nicht sich betrüben, nicht über das Verdienst eifersüchtig seyn — er soll nicht geldgierig seyn, nicht den Wollüsten frohnen — er muß vielmehr die Wahrheit lieben, sie suchen wollen, und sie von der Schmeicheley, und der Heucheley, die sich mit der Larve der Wahrheit bekleiden, zu unterscheiden wißen — er muß die heilige Wahrheit, sie mag dann angenehm, oder unangenehm seyn, nach ihrem unermeßlichen Werthe schätzen. Kurz, der Wille desjenigen, der regiert, muß ein wahrer öffentlicher, das ist, ein von allen Leidenschaften freyer Wille seyn. Laßen wir dem Regenten auch die Liebe zum Ruhme, die zur Vermehrung der Thätigkeit dient; aber zeigen wir ihm, daß der wahre Ruhm einzig darin bestehe, das Wohl der Unterthanen möglichst zu befördern.

§. 12.

§. 12. Wenn nun das Vermögen zu urtheilen richtig, und der Wille von Leidenschaften frey seyn wird; so wird auch der Gebrauch der **Macht**, oder die **Vollstreckung** nie einem Tadel unterliegen. Indeßen mag es doch nicht unnütz seyn, davon mehr zu reden. Ich sage vor allem, daß bei Bestrafung die Größe der Strafe mit der Größe des Verbrechens im Verhältniße stehen müße; daß bei Unternehmungen um allgemeinen Bedürfnißen zu steuern, oder die allgemeine Wohlfahrt zu befördern, nicht mehr angewendet werden müße, so lange das **wenigere** hinreicht — ich sage weiter, daß der Regent die öffentlichen Schätze nicht unter erdichtetem Vorwande zu seinem eigenen Gebrauche verwenden, noch auf einen für das Volk geringen Vortheil versplittern solle — noch solche an niederträchtige Schmeichler, Hofnarren, und dergleichen Subjekte, die immerwährend den Thron belagern, und durch Zugrundrichtung des **Staats** auch an dem **Sturze** des **Fürsten** arbeiten, unter dem falschen Scheine einer Belohnung für geleistete Dienste, zu verschwenden. Ich sage endlich, daß in Hinsicht auf die **Kriegsmacht** den Unterthanen sowohl als dem Souverain daranliege, bei ihr gute Ordnung und Zucht herzuhalten, weil ohne diese die Kriegsmacht statt zur **Vertheidigung** zu dienen, ein **innerlicher Feind** in der Gesellschaft wäre. Ein noch größerer Mißbrauch aber entstünde, wenn der Fürst diese Macht zur Unterdrückung des Volks, von deßen Substanz sie unterhalten wird, gebrauchte — wenn er damit die Konstitution umstoßen, die Fundamentalgesetze zernichten, die Bürger zu Sklaven machen, und eine willkührliche Regierung einführen wollte. Denn auch in Hinsicht auf die Kriegsmacht gilt der Satz: Salus populi suprema lex esto.

§. 13. Nachdem wir von den Pflichten des Regenten hinlänglich gehandelt haben, müßen wir auch auf die Rechte, die ihm zustehen, kommen, und wenn wir zum Grunde annehmen, daß, wenn einer Pflichten auf sich hat, etwas zu erfüllen — er eben darum das Recht auf alle Mittel habe, ohne die er sie nicht erfüllen könnte; so werden uns die Pflichten des Regenten zur Entdeckung der Rechte selbst hinführen.

§. 14. Vor allen muß der Regent zwo Gattungen Gerichte aufstellen, er muß die bürgerlichen Streitigkeiten richten, und die Verbrechen aburtheilen — er muß auf die Ordnung, und auf das allgemeine Wohl der Gesellschaft sehen.

§. 15. Zu diesem Ende, nämlich zur Fällung der Urtheile muß er, weil es seine Pflicht ist, die Urtheile nach den Grundsätzen der Gerechtigkeit einzurichten, das Recht haben, sich mit den nöthigen Hilfsmitteln zu versehen, die ihn auf die helle Wahrheit hinführen — er muß das Recht haben, sowohl in bürgerlichen als peinlichen Fällen die Inzichten über die Thaten zu erheben, die Zeugen zu Ablegung der Zeugniße zu zwingen, den von der Klugheit vorgezeichneten Weg einzuschlagen, um aus dem Munde der Beklagten selbst die Wahrheit zu vernehmen — und mit so vieler richterlichen Behutsamkeit zu Werke zu gehen, damit nicht die Unschuld mit dem Verbrechen, und das Recht mit dem Unrechte vermengt werde.

§. 16. Die zwote Gattung der Gerichte betreffend, die die Ordnung und das allgemeine Wohl der Gesellschaft zum Endzwecke haben, hat er das Recht, die Unter-

terthanen zu verhalten, ihm den wahren Zustand ihrer Einkünfte, die Eigenschaft, und die Größe des innern sowohl, als des auswärtigen Handels und dergleichen Dinge vorzulegen, damit er das Ganze vor Augen habe, wo es nothwendig ist, beßere Anstalten trefen, und dadurch das allgemeine Beste erzielen könne — der Regent hat gleichfalls das Recht von den politischen Maximen, die im Schwunge gehen, von den herrschenden Lastern, und den Neigungen gewißer Einzelner, Kenntniß zu erholen, die den Verdacht auf sich haben, die Ordnung und die Ruhe des Staats stöhren zu wollen.

§. 17. Und weil es nicht möglich ist, daß ein einziger Mensch zu so vielen Geschäften hinreicht; so hat der Fürst das Recht, sich Gehilfen zu nehmen, indem er sein Ansehen Personen überträgt, die an Rechtschaffenheit und Kenntnißen sich hervorthun. Da alle öffentlichen Aemter eben so viele Zweige der Souverainetät sind; so handeln diejenigen, welche sie verwalten, im Namen des Fürsten, und mit dem Ansehen des Fürsten.

§. 18. Wir haben auch gesagt, daß der Wille des Fürsten thätig seyn müße. Nun kann diese Thätigkeit nicht anders bestehen, als dadurch, daß der Wille der Unterthanen angetrieben werde, mit dem Willen des Regenten gemeinschaftlich zu handeln; und dies kann nur durch Befehle erwirkt werden: folglich ist es richtig, daß dem Fürsten das Recht zu gebieten zustehe, welchem Rechte die Verbindlichkeit der Unterthanen, ihm zu gehorchen, entsprechen muß. Der Befehl, oder die Entschließung des Regenten, die den Unterthanen eine Verbindlichkeit auferlegt, heißt Gesetz, und daher schreibt sich, das

dem Regenten zuständige Recht, Gesetze zu geben, oder die gesetzgebende Gewalt. Aber nehmen wir auch die angegebene Mitwirkung nicht an, so ist es schon hinlänglich, daß der Wille öffentlich sey, um die Kraft eines Gesetzes zu haben, weil, wenn er nicht den Bürgern eine Verbindlichkeit auferlegte, sich jeder nach eigenem Willen benehmen, das ist, kein öffentlicher Wille bestehen würde.

§. 19. Doch ist diese gesetzgebende Gewalt weder unbeschränkt, noch willkührlich, weil der öffentliche Willen, gleichwie er nur aus der Nothwendigkeit das Wohl des Staats zu erzwecken, entsteht, aufhört, ein öffentlicher Wille zu seyn, sobald diese Gränzen überschritten sind. Zudem ist sie als der Wille der Menschen natürlicher Weise den Vorschriften der Vernunft unterworfen; und darum können alle Gesetze die allgemeinen sowohl, als die besondern keinen von dem allgemeinen Wohl verschiedenen Endzweck vor sich haben, sie können für die Rechte des Menschen nicht kränkend seyn — sie können Niemanden von den Pflichten eines Menschen loszählen, noch etwas vorschreiben, das den Vorschriften der Vernunft entgegen wäre.

§. 20. Dem Fürsten steht weiter das Recht zu, Kriege zu führen, und Friede zu schließen, mit anderen Souverainen Bündniße einzugehen, und zu trennen, Kommerztraktate benachbarten, oder entfernten Nationen vorzuschlagen, oder von ihnen anzunehmen. Rechte, die sich auf die Ursache gründen, weil die Glückseligkeit eines Staates nicht blos von seiner innern Konstitution, sondern auch von dem Einfluße, den andere Völker darauf haben können, abhängt. Weil nun der Fürst nicht

alles

alles durch sich selbst thun kann; so hat er das Recht Gesandte abzuordnen — Minister, und *Chargés d'Affaires* bei fremden Höfen zu halten, die durch sein Ansehen, und nach seinen Instruktionen unterhandeln, und zwar immer mit der einzigen Absicht, das öffentliche Wohl zu befördern.

§. 21. Es hat der Regent weiters Pflichten in Hinsicht auf die Anwendung der **Macht**. Da der Gebrauch der Macht schon eine wirklich vorhandene Stärke voraussetzt, so muß der Regent das Recht haben, die Mannschaft auszuheben, die er zu Aufstellung seiner Heere für tauglich befindet.

§. 22. Da es weiters billig ist, daß alle, die dem Staate unter der Leitung des Fürsten dienen, auf Unkosten des Staats leben; so werden die Steuern nothwendig, und diese Nothwendigkeit giebt dem Fürsten das Recht, solche aufzulegen. Dabei ist es aber eine ganz richtige Sache, daß diese Steuern von allen gleich geleistet werden, und ordentlich den Bedürfnißen des Staates angemeßen, nicht aber willkührlich seyen.

§. 23. Zur Anwendung der öffentlichen Gewalt gehört auch das Recht, die **Verbrecher** sogar mit dem **Tode** zu bestrafen, wenn es die Sicherstellung der öffentlichen **Ruhe** erheischt. Dieses Recht kömmt dem Regenten, deßen Person die öffentliche Gewalt anvertraut ist, zu. Es ist auch das vorzüglichste unter allen Rechten.

§. 24. Damit sich der Regent ganz dem öffentlichen Wohl widmen, und sein Wille die erforderliche Geradheit beybehalten könne; so geziemt es sich wohl, daß er sowohl der Sorge für seine eigene Person, und seine

Familie überhoben sey, als auch, daß er in den Beyträgen der Unterthanen einen hinlänglichen Unterhalt finde, womit er, nicht wie ein gemeiner Mann; blos den Bedürfnißen steuern, sondern auch die Kosten seiner als Mensch vernünftig gewählten Ergötzlichkeiten bestreiten könne, die das hohe Ansehen seines Standes mit sich bringt. Er muß die Bequemlichkeiten, die Unterhaltungen, die seinem Stande angemeßenen Vergnügen auf Kosten der Unterthanen haben, und zwar nicht blos als Vergeltung für die Beschwerden, denen er sich unterziehen muß, sondern auch, damit er um so weniger in Versuchung gerathe, die ihm zum Wohl der Unterthanen anvertrauten Gerechtsamen zu seinem Privatvortheile zu gebrauchen.

§. 25. Da endlich in ihm die ganze gesellschaftliche Maschine beruht; so muß seine Person heilig und unverletzlich seyn, dergestalt, daß, wenn man ihn beleidigte — es eben so viel wäre, als wenn man die Gesellschaft selbst beleidigte, weil wirklich in ihm der Verstand, der Wille, und die Gewalt aller enthalten ist. Die Ehren, die Vorzüge, die Titel, die Huldigungen, und die Formeln des Zeremoniels, alles dieses ist blos zu dem Ende eingeführt worden, damit die Möglichkeit der persönlichen Beleidigungen des Regenten erschweret, und die Unterthanen mehr zum Gehorsam gebracht werden.

XV. Hauptstück.

Von der Wahl der Regierungsform.

§. 1.

Die Frage, was für eine Form eine Regierung habe, heißt eben so viel, als die andere Frage, worin eine Regierung von der andern sich unterscheide. Da die Re-

Regierung nichts anders ist, als die Ausübung der Souverainetät, so entstehen eben so viele Regierungsformen, als es verschiedene Arten giebt, die Ausübung der Souverainetät einzurichten.

§. 2. Sie kann einem einzigen Menschen übertragen werden: dieser wird dann König, oder Monarch, und die Regierungsform monarchisch genannt. Die Ausübung der Souverainetät kann einem *Collegio*, oder mehrern Personen übertragen werden, die einen Körper ausmachen. Diese Form heißt dann Republik, und theilt sich weiters in die Aristokratie, und die Demokratie. Unter jener wird ein Collegium verstanden, das aus den Vornehmsten, das ist, aus den Adelichen besteht — diese ist ein Collegium, welches Personen, die aus den Volksklaßen gezogen werden, ausmachen.

§. 3. Die Souverainetät läßt sich in ihren Hauptverrichtungen theilen, und abgesöndert in Ausübung bringen, so, daß einen Theil das Haupt der Regierung — einen andern das Kollegium der Vornehmsten, oder jenes der Gewählten aus der Volksklaße, oder endlich gar beyde Kollegien mit einer neuen Untertheilung eine Portion der Souverainetät verwalten, und in diesem Falle haben wir eine vermischte Regierung.

§. 4. Ja, das Volk kann die Souverainetät ganz einem andern übertragen, kann sich aber auch für sich einen Theil vorbehalten — es kann sich z. B. das Recht, Fundamentalgesetze zu machen, und zu erneuern, das Recht, neue Auflagen zu bestimmen, das Recht, gewiße

Ma-

Magistratspersonen zu wählen, vorbehalten. Es giebt einige, die es für eine sehr kluge Politik halten, wenn die drey Hauptgewalten, nämlich, die gesetzgebende, richterliche, und vollstreckende Gewalt immer von einander getrennet bleiben; allein, dies ist ein schwerer Umstand.

§. 5. Es laßen sich zwar noch mehrere Theilungen, und Untertheilungen der Regierungsform denken: sie sind aber im Grunde nichts anders, als eben so viele verschiedene Arten, wodurch der Gesellschaftsvertrag zur Wirklichkeit gebracht wird. Aus diesem erhellet nun, was man unter einer **Nationalkonstitution** verstehen müße.

§. 6. Unter **Despotismus**, oder **Tyranney** versteht man eine Regierung, in der eine einzige Person die ganze Souverainetät; allein nicht nach der Vorschrift, oder nach der Natur des Gesellschaftsvertrags, sondern nach seiner freyen **Willkühr** dergestalt ausübt, daß der Wille dieser Person die Stelle der Vernunft vertritt. Die Regierung weniger Despoten, oder Tyrannen — diese seyen dann adelich, oder aus der Volksklaße, heißt **Oligarchie**.

§. 7. Ein Staat, in dem jede Ausübung der Souverainetät gehemmet wird, heißt **Anarchie**, und dieser Fall trift dann ein, wann jeder thut, was ihm beliebt. Allein die Anarchie kann nicht als eine **Regierungsform**, sondern vielmehr als die **Auflösung** derselben betrachtet werden.

§. 8. Es haben sich schon einige bemüht zu untersuchen, welche die beste Regierungsform sey. Ich glaube, Vergleiche dieser Art laßen sich gar nicht *in abstracto*

machen. Die Regierungsform gleicht dem Kleide, das wir am Leibe tragen; es wäre unsinnig zu fragen, welches ist das beste Kleid auf der Welt. Das Kleid wird für die Person, und noch oft mit allen Rücksichten auf die Zeit, und den Ort gemacht; daher ist auch dasjenige das beste Kleid, welches dieser, oder jener Person, nach dieser, oder jener Zeit, nach diesem, oder jenem Orte am besten paßt. Eben so verhält es sich mit der Regierungsform, wo es darauf ankömmt, den Geist der Nation, die Eigenschaft ihres Bodens, die Größe der Bevölkerung, den Handel, die Verhältniße mit den Angränzenden, und andere dergleichen Umstände wohl zu erwägen; dann wird es nicht hart seyn zu entscheiden, welche Form ihr am besten anstehe. Die schönen Hauptregeln, welche in dieser Sache die Schriftsteller angeben, verhalten sich wie jene der Aerzte. Gleichwie ein Arzt bei dem Kranken von seinen Lehrsätzen so lange keinen Gebrauch machen kann, als er die Praxis nicht innehat, eben so kann ein Politiker der Nation, die er nicht gründlich kennt, die Regierungsform, welche ihr anpaßt, nicht bestimmen.

§. 9. Nachdem wir nun diese Erklärungen vorausgeschickt haben, müßen wir weiters untersuchen, wem vermög des Naturgesetzes das Recht zustehe, für eine bürgerliche Gesellschaft die Regierungsform zu wählen.

§. 10. Alles, was immer das Naturgesetz als die nothwendige Folge des Triebes, den der Mensch zur Glückseligkeit hat, vorschreibt, ist in dem Gesellschaftsvertrage enthalten. Nun, da der Gesellschaftsvertrag blos die Souverainetät aufstellt, folglich keinen Grund an die Hand giebt, aus dem man schließen könnte, daß die Menschen

ge-

gehalten seyen, sich diese, oder jene Regierungsform zu wählen, so bleiben die Menschen, da sie vermög des Naturgesetzes verpflichtet sind, unter sich eine Oberherrschaft aufzustellen, in voller Freyheit, die Regierungsform zu wählen; welches eben so viel sagen will, als daß demjenigen Volke, das diese, oder jene Gesellschaft errichtet, das Recht die Regierungsform zu wählen, aus dem Grunde zustehe, weil ein fremder Mensch, oder ein fremdes Volk sich mit diesem in dem Stande der natürlichen Gleichheit befindet, und folglich über dasselbe kein Recht ausüben kann.

§. 11. Was die Arten betrift, die Regierungsform zu wählen, so sind solche verschieden. Es können alle Individuen ihre Meynungen abgeben, und durch die Mehrheit der Stimmen entscheiden. Es kann das Volk durch Mehrheit der Stimmen eine gewiße Anzahl Personen ernennen, und sich durch einen Vertrag anheischig machen, die von ihnen ausgesprochene Regierungsform so anzunehmen, als ob dieselbe von allen Individuen gegründet worden wäre. Es kann ein Volk weiters sich zu irgend einem berühmten Gesetzgeber, oder an irgend eine andere Nation wenden. Es kann sich endlich bei irgend einem weisen Manne Raths erholen, und sich das politische System, das seiner Meynung nach das zuträglichste wäre, eigen machen.

§. 12. Ob ein Volk das Recht habe, die Anarchie zu wählen, ist eine Frage, die sich von selbst beantwortet. Vermög Naturgesetzes ist der Mensch bestimmt in der bürgerlichen Gesellschaft zu leben; nun kann es keine bürgerliche Gesellschaft ohne Oberherrschaft geben, also hat

auch ein Volk nicht das Recht, ohne Oberherrschaft, das ist, in dem Stande der Anarchie fortzuleben.

§. 13. Es ist nicht nur allein ausgemacht, daß die Menschen dieses Recht nicht haben, sondern es bleibt auch außer allem Zweifel, daß sie sich bei vollkommener Vernunft zur Anarchie nie einverstehen werden. Denn bei der Wahl der Regierungsformen handelt es sich um das Intereße der Menschen, dem sie nie entgegenhandeln können, und welcher Stand wäre wohl dem Intereße eines einzigen nachtheiliger, als die Anarchie? sie ist schrecklicher, und verderblicher als je der Naturstand wäre, indem die Menschen in der Gesellschaft schon mehrere Mittel sich einander zu schaden erlernt haben, als ihnen je der Naturstand hätte an die Hand geben können.

§. 14. Sollte jedennoch manchmal die Anarchie ausbrechen, so geschieht es in einem **allgemeinen Wahne**: die Menschen gerathen in dieselbe mehr durch die Umstände, als daß sie sich selbst dareinstürzen, und bleiben in derselben nur wenige **Augenblicke**; denn sobald sie durch wirkliche Erfahrung die Uibel empfinden, die ihnen ihr Wahn nicht sehen ließ; so bestreben sie sich möglichst, ehestens aus diesem schrecklichen Zustande zu treten.

§. 15. Der **Despotismus**, und die **Oligarchie** sind **unerlaubte**, gesetzwidrige, der Natur widerstrebende, folglich ungiltige, nicht Bestandhabende, und nichtige Regierungsformen, wie es der einfachste und klareste Beweis darthun kann. Da der Despot nicht den Verstand, den Willen und die Macht des Volkes vorstellt, sondern mit seinem eigenen Verstande, eigenem Wille,

und eigener Macht handelt, und die wahre Souverainetät nichts anders, als der Ausdruck des dem Volke eigenen Verstandes, des eigenen Willens, und der eigenen Macht seyn kann; so sind der Despotismus, und die Oligarchie aus eben dieser Ursache unerlaubte, gesetzwidrige, der Natur widerstrebende, folglich ungiltige, nicht Bestandhabende, und nichtige Regierungsformen. Wir brauchen hier nur auf den Ursprung der natürlichen Rechte, und Verbindlichkeiten zurückzugehen, wo deutlich dargethan wurde, daß allen Menschen die nämlichen Rechte, und die nämlichen Verbindlichkeiten zukommen. Wenn nun der Despotismus und die Oligarchie der Natur nicht entgegen wären; so hätten einige Menschen von Natur aus mehr Rechte, und weniger Verbindlichkeiten, als die andern.

§. 16. Aber könnte denn ein Volk diese zwey Regierungsformen nicht dadurch legitimiren, daß es solche wähle und annehme? Hierauf antworte ich, daß durch eine solche Wahl und Annahme der Begrif von dem Despotismus und der Oligarchie wesentlich zerfallen würde, weil ihre Wesenheit darinn besteht, daß mit einem eigenen Verstande, mit einem eigenen Willen, und einer eigenen Macht regiert werde; hingegen in dem Falle, wo die Einwilligung des Volks dazwischen kömmt, die Regierung durch den Verstand, den Willen und die Macht des **Volks** geschähe. Der Fall ist gar nie möglich, daß ein Volk einwillige, die Regentschaft nach bloßer **Willkühr** desjenigen, der regiert, ausüben zu laßen. Ist denn nicht die Regentschaft von der Natar zum Schutze der natürlichen Rechte eingeführt; welchen Schutz hätten dann diese Rechte, wenn sie den Gefahren der Willkühr ausgesetzt wären?

§. 17. Allein, wie kann dennoch ein solches Ungeheuer in den morgenländischen Gegenden bestehen? Leider hat dieses drey sehr starke Stützen. Die erste ist die rohe Unwißenheit der Völker, bei welchen die, durch eine falsche Religion geheiligte Sklaverei fast alle Spuren der natürlichen Rechte ausgelöscht hat. Die zweyte Stütze ist, daß seit den ersten Eroberungen die gesammte Macht in den Händen des Despoten vereint ist. Die dritte Stütze endlich besteht darin, daß man diese Regierung in der Ausübung, und zwar am öftersten der Vernunft angemeßen finde. Diese letzte Stütze ist aber auch der stärkste Damm; denn, wenn die Regierung die natürlichen Rechte ganz mit Füßen tritt, so wacht in den Sklaven der Gedanke auf, daß sie Menschen seyen, und sie zerhauen dann alle Tyrannen, wovon uns das Serail von Konstantinopel schon öftere Beyspiele geliefert hat.

XVI. Hauptstück.

Von der Wahl des Regenten.

§. 1.

Mir scheint die Frage, wem die Wahl des Regenten zustehe, keinem Streite unterliegen zu können. Denn, wenn das Recht, die Regierungsform zu bestimmen, dem Volke zukömmt; so muß es um so mehr das Recht haben, die Person, oder das Kollegium, in der die Regierung beruhen soll, zu wählen. Man sieht wohl ein, daß es sich aus der Natur ergebe, daß die Menschen eine Gesellschaft errichten, und sich folglich unter den Schutz der Oberherrschaft begeben müßen; aber daraus folgt keineswegs, daß sich dieses, oder jenes Individuum der Gesellschaft vor andern den Scepter zuzueignen

eignen berechtiget sey. Der Scepter muß vielmehr in der freyen **Willkühr** des Volkes stehen. Denn, wir haben schon anderswo gezeigt, daß die drey Vermögen zu urtheilen, zu beschließen, und zu vollstrecken — daß, sage ich, diese Vermögen, welche die Oberherrschaft ausmachen, die nämlichen seyen, die den Individuen zukommen, und von ihnen dem Allgemeinen übertragen worden sind. Nun, wer soll das, was mir gehört, sonst verwalten, als der, den ich will? Wenn ich das Meinige zu verwalten nicht im Stande bin, so habe ich zwar die Schuldigkeit auf, einen andern darüber aufzustellen; allein daraus folgt nicht, daß ich auch verbunden sey, mich gerade einer bestimmten Person zu überlaßen.

§. 2. Die **Wahl** des Regenten kömmt also bei dem Gesellschaftsvertrage nicht zur Sprache, deßen Kraft sich schon in der Aufstellung der Oberherrschaft erschöpft. Die Wahl des Regenten selbst ist ein neuer Vertrag, der zwischen dem Volke, und der Person geschloßen wird, welcher man die Regentschaft anerbietet. Dieser Vertrag ist ein gemeiner Vertrag, der unter dem Titel: *Damus ut facias*, bekannt ist. Das Volk sagt: Wir wählen dich zu unserm Fürsten, damit du uns jener Wohlthat theilhaftig machest, um derenwillen wir in die bürgerliche Gesellschaft getreten sind. Hat der Erwählte dieses **Versprechen** von sich gegeben, und hat er das **Anerbieten** angenommen; so ist der **Kontrakt** vollbracht.

§. 3. Man kann einen gewißen Stamm hiezu wählen, und ihm mit Einschluße oder Ausschluße der Weiber erblich die Fürstenwürde übertragen, und diese heißen **Erbreiche**; bei welchen es dann nicht mehr nothwendig ist,

den Kontrakt bei jedesmaliger Wiederbesetzung des erledigten Thrones wieder zu erneuren. Nichts destoweniger pflegen alle Nationen aus mehrerer Vorsicht von dem Thronfolger einen neuen Eid zu verlangen. Wann nach dem Tode des Regenten dem Volke frey stehet, einen andern Regenten nach ihrem Befunde zu wählen; so haben wir ein **Wahlreich**.

§. 4. Es steht dem Volke frey, die Souverainetät mehr oder weniger beschränkt zu übertragen, und dem Hauptvertrage noch mehrere **Nebenverträge**, so wie ein und andere **Bedingniße** beizusetzen, die es seinem Intereße zuträglich erachtet; allein diese können, wie es aus dem bisher gesagten ersichtlich ist, der Vernunft, und der Wesenheit der Souverainetät nicht entgegen seyn.

§. 5. Noch zweifelt man, ob die **Eroberung** dem Eroberer das Recht einräume, über das eroberte Volk zu regieren. Zur richtigen Auflösung dieser Frage ist nothwendig zu untersuchen, ob der Eroberer mit diesem Volk einen **gerechten** Krieg geführet habe. Ist keine Beleidigung vorhanden, die den Krieg veranlaßt hat; so hat der Krieg nie gerecht seyn können, und höchst ungerecht war er, wenn die Waffen aus bloßer Ruhmsucht, aus Hochmuth, und Streitgierde gebraucht worden sind. Nun sind **Recht** und **Unrecht** zween dergestalt einander entgegengesetzte Begriffe, daß aus dem, was ungerecht ist, kein Recht entstehen kann. Die natürlichen Rechte eines solchen unterdrückten Volks bleiben Troz der Macht immer geltend, immer die nämlichen, weil die Stärke über die Vernunft nichts vermag.

§. 6.

§. 6. Es kann dem ungeachtet eine in seinem Anfange gesetzwidrige Oberherrschaft in der Folge durch die ausdrückliche oder stillschweigende Annahme des ungerechterweise eroberten Volks gesetzmäßig werden; weil durch diese Annahme der Eroberer wahrer Repräsentant des Volks wird.

§. 7. Wenn sich der Fall ergiebt, daß die Eroberung einen gerechten Krieg zum Grunde habe; so ist schon nach dem bereits erklärten ausgemacht, daß es nicht erlaubt sey, dem Feinde mehr Uibel anzuthun, als zur eigenen Sicherheit nothwendig ist. Sobald also die Sache beigelegt, und alle Gefahr beseitiget ist, muß die Sklaverey alsogleich aufhören, und folglich auch hier die ausdrückliche oder stillschweigende Annahme des Volks entzwischen kommen. Ich will bemerken, daß sich gewöhnlich ein Volk, welches sieht, daß es der Uibermacht nicht mehr widerstehen könne, unterwerfe, und durch diese Willenshandlung seinen Eroberer für seinen Regenten anerkennt. Allein in keinem Falle findet der Despotismus, welcher von seiner Natur aus null und nicht Bestandhabend ist, Statt.

§. 8. Nachdem nun diese wichtigen Wahrheiten aus einander gesetzt sind, so führt uns der Zusammenhang der Materie natürlicherweise auf die Untersuchung folgender Fragen:

Erstens hat das Volk das Befugniß sich von der Oberherrschaft loszumachen?

Zweytens hat es das Befugniß, seine Regierungsform umzuändern?

Drittens hat es das Befugniß, die Oberherrschaft der Person, oder dem Kollegio, dem es dieselbe übertragen hat, abzunehmen?

Wer die obigen Grundsätze wohl eingesehen hat, kann selbst leicht diese drey Fragen beantworten. Indeßen will ich denjenigen, welchen die Sache nicht deutlich genug aufgefallen ist, zu Hilfe kommen.

§. 9. Die erste Frage muß **verneinend** beantwortet werden; denn der Stand, wozu die **Natur** den Menschen bestimmt hat, ist die bürgerliche Gesellschaft, das heißt, der Mensch kann überhaupt genommen der bürgerlichen Gesellschaft nicht entsagen, ohne seiner eigenen Natur zuwider zu handeln. Dieß wurde sattsam bewiesen, und weiters auch dargethan, daß die Oberherrschaft ein wesentlicher Theil der gesellschaftlichen Konstituzion sey. Die Folge nun, die sich daraus ergiebt, ist so klar, daß ich es dem Leser überlaße, sie selbst zu machen. Erinnert er sich des Beweises, daß der Stand der **Anarchie** der Natur zuwider sey, so wird er sich eben dadurch überzeugen, daß dem Volke das Recht nicht zustehe, sich von der Oberherrschaft **loszumachen**. Der Leser erinnere sich auch, daß wir schon dargethan haben, wie **ungereimt** diese Frage aus der Ursache sey, weil da die **Anarchie** ein schlimmerer Zustand, als der **Naturstand** selbst wäre, die Menschen in der Nothwendigkeit sich befänden, das abgerißene Gebäude in möglichster Eile wieder herzustellen.

§. 10. Die zweyte Frage belangend, so müßen wir solche mit **Ja** beantworten. Wer das Recht hat nach seiner Willkür zu wählen, hat in der Voraussetzung, daß

er die erworbenen Rechte eines andern nicht verletze, auch das Recht die Wahl nach seinem Belieben abzuändern: es bleibt immer das nämliche Recht zu wählen, es möge nun zu verschiedenen Zeiten, oder bei verschiedenen Gegenständen in Ausübung kommen. Nur ein von jemanden kraft eines Vertrags erworbenes Recht kann es ungeltend machen, weil es ein in den Naturgesetzen deutlich enthaltenes Axiom ist, daß man Verträge halten müße. Daher ist das Volk nicht befugt, die Regierungsform zu ändern, so lange die Person lebt, oder der Stamm dauert, dem es durch Vertrag die Regierung übergeben hat, und so lange der Vertrag nicht von selbst sich aufgelößt hat.

§. 11. Um die dritte Frage zu beantworten, muß solche untergetheilt werden: nämlich: Kann das Volk einem die Regierung nach seinem **Wohlgefallen**, das ist, aus leichten Gründen, oder ohne Gründe abnehmen? Dieß wäre der erste Theil unserer Frage, den ich aus der in dem vorigen Paragraph angeführten Ursache mit Nein beantworte. Es sey ein Naturgesetz, wird in diesem Paragraph gesagt, daß man die Verträge halten müße: welches so viel heißt, als daß die Verträge, welche errichtet werden, eine wahre Verbindlichkeit erzeugen, und denjenigen, der Kraft eines Vertrags ein Recht erlangt hat, bei seinem Genuße laßen. Daraus folgt unmittelbar, daß das Volk nicht befugt sey, einen nach seinem Belieben ohne Gründe, oder leichter Gründe wegen, die zur **Vernichtung** des Vertrags nicht hinreichen, der Regierung zu entsetzen.

§. 12. Ein anders wäre es, wenn das Volk sich erklärte — die Regierung nach Gutdünken, oder auf eine be-

bestimmte Zeit zu übertragen, und der Uibernehmer in die auf diese Art beschränkte Annahme einwilligte: in diesem Falle würde das Volk unwidersprechlich nach dem Verlaufe der bestimmten Zeit, oder sobald es ihm belieben würde, das Befügniß haben, die Regierung einem andern zu übertragen, weil hier keine Verletzung des Vertrags vorhanden wäre. Aber in diesen zween Fällen wäre der Regent ein bloßer Gewaltträger, ein Statthalter des Volks, und nicht ein wahrer **Eigenthümer.**

§. 13. Doch geschieht es gewöhnlich, daß die Souverainetät auf lebenslänglich, ja sogar meistens von einem Zweige in den andern übertragen werde. Und in diesem Falle kömmt die Regierung demjenigen, der sie hat, als ein wahres **Eigenthum** zu. In dieser Hypothese entsteht der zweyte Theil der Frage, welcher darin besteht, ob das Volk das Recht habe, einem Regenten, der die wesentlichen Bedingniße des zwischen ihm, und dem Volke geschloßenen Kontrakts verletzt, die Souverainetät abzunehmen? Dieses müßen wir bejahend beantworten, und auf folgende Art beweisen.

§. 14. Wenn sich in dem angegebenen Falle der Kontrakt von selbst auflöset; so bleibt auch das Volk von der kontrahirten Verbindlichkeit frey. Nun ist es klärer, als das Tagslicht, daß sich der Kontrakt von selbst auflöse, sobald seine wesentlichen Bedingniße verletzt werden; denn alle Contractus innominati: do, ut des; do, ut facias: facio, ut des; facio, ut facias, sind ihrer iñern Natur nach bedingt; das ist, sie bestehen unter dem Bedingniße, welches sie ausdrücken: do ut facias, will sagen: Ich gebe dieses, damit du deinerseits dieses thust.

Gleichwie sie nur so lange verbinden, als das Bedingniß, unter welchem sie wesentlich geschloßen sind, erfüllet wird, eben so werden sie von sich selbst annullirt, sobald die Erfüllung des Bedingnißes unterbleibt.

§. 15. Im Vorbeygehen muß ich bemerken, daß der Eid, die Verbindlichkeit, die man eingeht, in soferne man die Gottheit zum Zeugen nimmt, strenger mache; aber die innere Eigenschaft des Vertrags in nichts ändere, daß, da der Kontrakt bedingt ist, auch der Eid, womit derselbe bekräftiget wird, gleichfalls bedingt seyn müße, daß sohin, so oft sich der Kontrakt von selbst auflößt, auch der Eid dergestalt aufgelößt bleibe, daß er keiner weitern Autorität bedarf, um das Band aufzulösen, das nicht mehr besteht.

§. 16. Um wieder auf den Kontrakt selbst zurückzukommen, fragen wir, worin sein wesentliches Bedingniß bestehe? Unstreitig darin, daß der Regent die natürlichen Rechte eines jeden beschütze, und alle Unternehmungen der Regierung auf die Wohlfahrt der Unterthanen hinführe. Dieses Bedingnißes braucht nicht einmal ausdrückliche Erwähnung zu geschehen: Es ist die *Basis* des Vertrags — die Quelle der Verbindlichkeit, die das Volk auf sich genommen hat — es ist endlich der zureichende Grund der Verheißungen, die es dem Regenten gemacht hat. Würde wohl derjenige, der die Souverainetät über sich nimmt, und bei der Throneinsetzung sich äußern würde, sie (die Souverainetät) nicht zu diesem Ende, ja vielmehr zum Gegentheil gebrauchen zu wollen, einen einzigen finden, der den Kontrakt ratifiziren wollte? Also wäre, wenn sich je der Fall ereignen

sollte,

sollte, daß ein Fürst es wagte, die natürlichen Rechte eines jeden zu vernichten, durch seine Laune die Gesetze zu verdrängen, und über die armen Unterthanen das Elend zu häufen, der Kontrakt von sich selbst aufgelößt.

§. 17. Dem Volke steht es, wie wir wißen, zu, außer dem besagten Bedingniße, auf das kein Mensch Verzicht thun kann, dem Kontrakte noch andere ihm beliebige Verträge, die es zur Beförderung seines Wohls vortheilhaft findet, beyzufügen. Wirklich pflegt auch jede Nation nach langer Erfahrung, und Kenntniß des Landes, das sie bewohnet, des Handels, den sie treibt, der Anlagen, die die Individuen an Tag legen, gewiße ökonomische und politische Punkte festzusetzen, deren beständige Beobachtung sie ihrem Intereße angemeßen erachtet, und die (Punkte) sie über allen Eingrif erhaben wißen will. Bedingniße dieser Art können nicht stillschweigend im Vertrage so mit unter begriffen seyn, wie es das oben angeführte wesentliche Bedingniß ist, und eben darum, weil sie in dem Vertrage nicht wesentlich enthalten sind, müßen sie angeführt, und in ausdrücklichen Worten angenommen werden. Die Religion hat auf den Geist des Menschen einen so mächtigen Einfluß, daß die Menschen auf dieselbe mehr als auf was immer für andere Dinge eifersüchtig sind, welches der Meynung, die sie schon von der zartesten Kindheit an mit sich bringen, zuzuschreiben ist, daß sie die ewige Glückseligkeit nach dem Tode mit sich bringe, und zugleich sehr viel beytrage, die Menschen in diesem Leben glückselig zu machen. Die Geschichte aller Zeiten, aller Orte, und aller Völker beweist es, mit den Revolutionen, den Kriegen, den Mördereien, auf die sie als die Wirkungen religiöser Neuerungen hin-

hinzeigt, sattsam durch Thathandlungen, was ich hier blos sage. Wer die Regierung auf sich nimmt, schwört auch, diese Bedingniße aufrecht zu halten, dergestalt, daß, wenn er sie verletzt, der Kontrakt gleichfalls, wie in obigen Fällen, vernichtet wird.

§. 18. Ich sehe nichts, was die Deutlichkeit dieses Arguments verdunkeln könnte. Will man mir sagen, daß ein solcher Kontrakt nicht bedingt sey, so antworte ich, daß alle jene Kontrakte ihrer Natur nach bedingt seyen, worinn einerseits sowohl, als andererseits etwas zu leisten, versprochen wird. Ich gebe dir etwas, damit du etwas leistest, ist ein Ausdruck, der mit dem andern, ich gebe dir, wenn du leisten willst: gleiche Bedeutung hat. Wenn ich einerseits einen Gehorsam verspreche, so geschieht es mit dem Bedingniße, daß der andere nur zu meinem Vortheile befehle. Da es also keinem Zweifel unterliegt, daß dieser Vertrag nicht bedingt sey; wie wird man weiters noch behaupten können, daß er demungeachtet nicht aufgelöset werden könne? Nun braucht man nur zu bedenken, daß ein seiner Natur nach bedingter Vertrag einen Vertrag andeute, der seiner Natur nach nicht besteht, sobald das Bedingniß nicht erfüllet wird, um einzusehen, daß, sobald man zugiebt, der Vertrag, von dem die Rede ist, sey bedingt, man zugleich zugeben müße, daß er auch auflößlich sey, um den offenbaren Widerspruch zu vermeiden.

§. 19. Es wäre hier gut, ein wenig die angenommenen Grundsätze zu wiederholen. Was ist die Oberherrschaft? Nichtwahr der Ausdruck des Verstandes, des Willens und der Macht aller im Allgemeinen, das heißt,

sie besteht in den Antheilen der Rechte jedes Einzelnen, die ins Allgemeine übertragen worden sind. Nun sind diese Rechte nicht auf das engste mit der Natur eines jeden Menschen verbunden? Besteht der einzige Endzweck, der sie verbindet, die Rechte im Allgemeinen verwalten zu laßen, nicht darinn, daß sie das Wohl der Gesellschaft zu erlangen trachten, ohne welche sie solches nicht erlangen könnten? Man darf diesem Endzwecke nur das Gegentheil unterschieben, und das ganze Werk wird zu nichts dienen, als zum Unglücke seiner Urheber, deren Hofnungen es vereiteln wird, man wird sehen, daß das Werk von selbst zerfallen werde, und daß das Volk mit allem Befugniße seinen Antheil, das heißt, das was in seinem Nämen, und einzig zu seiner Glückseligkeit zu verwalten gewesen wäre, zurücknehmen, und diesen einem andern mit günstigern Aussichten übertragen könne.

§. 20. Da ich weder schreibe, um den Fürsten zu schmeicheln, noch die Absicht habe, ihre Würde pöbelhaften Antastungen blos zustellen, und bei Aufstellung dieses Rechts die reine Vernunft um Rath gefragt habe; so will ich auch nicht die engen Gränzen mit Stillschweigen übergehen, auf welche die Vernunft dieses Recht beschränkt. Ich muß daher erstens sagen, daß die Vernunft vor allem wolle, daß man auf die **Größe des Uibels**, das der Fürst dem Volke verursacht, hinsehe, weil nicht jedes geringe Uibel, nicht jede Unterlaßung, nicht jeder Bruch, der in dem Kontrakte enthaltenen Verträge, hinreichend ist, solchen (Kontrakt) aufzulösen, und nur jene Brüche, die desselben **Wesenheit** angreiffen, und zerstören, die Kraft haben, ihn zu vernichten.

§. 21. **Zweytens** muß dieses nicht auf Veranlaßung zweifelhafter Beweise, zweydeutiger Thaten, und vorübergängiger Unternehmungen entschieden werden, sondern der Beweiß muß **aufliegend**, notorisch, unwiderleglich seyn, und er muß eine Hartnäckigkeit des Willens verrathen.

§. 22. **Drittens** muß es legal erkläret werden, daß sich der Kontrakt von sich selbst aufgelößt habe. Vor dieser Bekanntmachung ist es Niemanden erlaubt, sich dem Gehorsame des Fürsten zu entziehen. Allein diese Erklärung zu machen, stehet keinem **Privaten**, nicht einigen mitsammen Verbundenen, noch auch der **Menge** zu. Es ist blos ein dem **ganzen Körper** zuständiges Recht, und ein Antheil der Souverainetät, der, weil er von Natur **unzertheilbar** ist, beständig dem Körper einverleibt bleiben muß. Niemand wird sich zu behaupten getrauen, daß ein Privat, oder etliche in ihren Gesinnungen vereinte schon den ganzen Körper ausmachen, ja auch der Menge kann man diesen Vorzug nicht zugestehen, weil das Wort Menge nur viele Individuen jedoch ohne **Band der Vereinigung** andeutet. Es müßen also, damit die Menge einen **wahren Körper** ausmache, alle Obrigkeiten, alle Klaßen der Bürger, die aufgeklärten folglich rechtschaffenen, und dem Ungestümme des Augenblicks nicht unterworfenen Personen einwilligen. Doch dazu ist es nicht erforderlich, daß die Stimmen aller Individuen dergestalt abgegeben werden, daß, wenn eine einzige oder wenige fehlen, der Akt schon für nichtig gehalten werden müße, weil man in der Ausübung nur ein **moralisch Ganzes** fordert. Übrigens stellt jede kultivirte Nation nach der fundamentalen Konstitution, die sie sich selbst giebt, und dem

Ver=

Vertrage einschaltet, den sie mit der Person, welcher sie die Regierung anvertrauen will, und welche (die Konstitution) sie handzuhaben beschwört, immer einen **Körper**, oder so zu sagen ein **unsterbliches Kollegium** auf, welches **immerwährend** alle Individuen vorstellt. In diesem Falle ist es hinlänglich, daß die Erklärung von diesem Körper geschehe um legal zu seyn. Der erste Schritt, den der Despotismus unternimmt, geschieht dadurch, daß er vor dem Angesichte des Volks den Körper, der die Nazion vorstellt, aufhebt — er schützt einige Misbräuche, die er übertreibt, vor, und deckt seine wahren Absichten mit dem heuchlerischen Scheine, die allgemeine Wohlfahrt der vielgeliebten Unterthanen dadurch zu sichern, indem er einen andern Körper errichtet, den er mit den eitelsten Titeln ausschmückt, und dadurch erwirkt, daß alles vom Throne abhängt. Allein da die Stärke über das Recht nichts vermag, auch in selben nicht die geringste Veränderung hervorzubringen im Stande ist: so besteht das wahre Organ der Nazion immer, lebt immer, und sobald es sich vereinigen, und berathschlagen kann, wird die Erklärung, die es macht, als die der Nazion zu betrachten seyn.

§. 23. Es kann aber **viertens** zu dieser Erklärung erst dann kommen, nachdem die Erfahrung gelehrt hat, daß alle Mittel der **Uiberredung** fruchtlos seyen. Denn, wenn bei Privatstreiten die Klugheit eine gewiße Ordnung der Mittel beobachtet, und zum Aeußersten erst dann schreitet, wenn sie eine **wahre Nothwendigkeit** zwingt; um wie viel mehr muß man bei Unternehmung eines Schrittes vorsichtig seyn, der der Vorboth einer schrecklichen Revoluzion seyn, und so gerecht er auch ist, die Nazion in ärgere Uibel stürzen kann, als diejenigen sind, von wel-

chen sie sich frey machen wollte? Es kann möglich seyn, daß der Fürst in der besten Absicht fehlt, und den Staat in das Elend versetzt, indem er ihn glücklicher zu machen glaubt. Es ist möglich, daß er von einem Höfling hintergangen werde, der sich seines Herzens bemeistert hat, dann läßt sich, wie es unendliche Vorgänge des Alterthums und der heutigen Zeiten beweisen, zuverläßlich dadurch die Absicht erreichen, daß man die heilige Stimme der Wahrheit zum Throne dringen laße, und die Entfernung des boshaften Rathgebers verlange. Wenn aber die Zerrüttung von dem verderbten, und durch einige heftige Leidenschaften erhärteten Willen des Regenten herrühren; so fehlt es noch an wirksamen Mitteln nicht, diesen zu beßern. Bei gutherzigen Fürsten pflegt sehr viel zu helfen, wenn man ihnen nicht widersteht, schweigt, sich unterwirft, und sich der Güte da überläßt, wo man das Recht hätte, Gerechtigkeit zu fordern; ja dergleichen Fürsten sind geneigt, in ihre vorigen Grenzen zurückzutreten, wenn man ihnen nur das Vertrauen schenkt. Man pflegt auch mit gutem Erfolge zu der Verwendung, sogar auch zu den Drohungen auswärtiger Regenten Zuflucht zu nehmen. Wann aber alles vergebens ist, und man einen in dem Haße der Menschen unwiderstehlich verhärteten Willen, ein boshaftes, aller Beßerung unfähiges Herz wahrnimmt, einen Tiberius — einen Nero — einen Domitian vor sich hat, so wird die Nothwendigkeit vorhanden seyn, den Kontrakt für aufgelößt zu erklären; nach welcher Erklärung dann der Tyran gesetzlich der Souverainetät verlustig erklärt wird, die zu ihrer Quelle, nämlich zu dem Volke zurückkehrt, welches diese (Souverainetät) demjenigen, den es am tauglichsten erachtet, übertragen, oder gar, je nachdem es ihm schicklicher scheint, die Regierungsform ändern kann.

§. 24.

§. 24. Was wird nun aber der ehemalige Regent thun? Vermuthlich wird er sich mit Hilfe seiner Macht auf dem Throne erhalten wollen? Hier hat die Nation das Recht Gewalt mit Gewalt abzutreiben; sie führt daher einen gerechten Krieg. In einem gerechten Kriege ist es erlaubt, dem Feinde das höchste Uibel zuzufügen, wann ein minderes Uibel zur eigenen Sicherheit nicht hinreicht.

§. 25. Die Maxime in folgenden generalen Ausdrücken *licet occidere regem tyrannum:* ist berühmt, und wird von vielen laut angenommen, von vielen wieder laut verworfen. Meiner Meynung nach haben beyde Theile recht, und unrecht; weil wenn dieser bisher zu unbestimmte Satz in zwey Sätze wird untergetheilt seyn, einer **wahr**, und **gerecht**, der andere hingegen falsch und **ungerecht** seyn wird.

§. 26. Ist es denn also jedem erlaubt, einen Fürsten zu tödten, den er nach seinem **Privaturtheile** für einen Tyrannen, das ist, für einen solchen hält, der die wesentlichen Bedingniße des Kontrakts verlezt habe, und der glaubt, der Fall sey vorhanden, wo das Mittel ihn zu tödten nothwendig werde? In diesen Ausdrücken ist der Satz **verabscheulich**, und zwar als ein solcher, der eben so viele **Ungerechtigkeiten**, als **Worte** enthält. Das Urtheil eines Privaten, indem er über die Verletzung des Kontrakts spricht, ist **null**, **nichtig** ist es auch, wo er über den Fall entscheidet, der die Ermordung als ein nothwendiges Mittel anräth. Und dies aus der Ursache, weil ein Verwegner, der diese zwey Urtheile fällt, außer dem **Majestätsverbrechen**, welches er wider die **Souverainetät** begeht, die trotz seines Angrifs in der Person, welcher sie

an-

anvertraut ist, noch beruht, auch des Majestätsverbrechens wider die Nation schuldig wird, indem er sich allein zwey der höchsten Rechte, die blos ihr zustehen, anmaßt. Schrecklich ist also eine solche Mordthat, und das Laster hat hier den höchsten Gipfel erreicht.

§. 27. Ich habe diese Lehre auf sehr strenge Ausdrücke beschränkt, und halte sie doch für falsch und ungerecht — allein noch giebt es einige, die sie vertheidigen, und den Satz weitläufiger ausdrücken. Sie glauben, daß man den Zeitpunkt, wo nämlich der Tod ein schlechterdings nothwendiges Mittel wird, nicht abwarten müße, weil sie glauben, daß ein Tyran das Recht, länger zu leben, blos darum, weil er ein Tyran, wie der Meuchelmörder, weil er ein Mörder ist, verlohren habe. Der blutdürstige Heldenmuth der Heiden beruhte auf dergleichen Grundsätzen, und mit ihren Schriften hat er sich in den Köpfen einiger heutigen Schwärmer fortgepflanzt. Ist nun dieser Satz mit allen diesen Beschränkungen verwerflich; so ist ers um so mehr, wenn wir ihm die Hauptbeschränkung nehmen, die alle Rechte des Krieges gründet. Wir sind wahrhaftig dem Kirchenrathe von Kostanz vielen Dank schuldig, daß er eine solche Lehre als ketzerisch erklärte, die Johann der Kleine zur Rechtfertigung des gehäßigen Meuchelmordes vergeblich vertheidigte.

§. 28. Der andere Satz lautet so, steht es dem Körper der Nation zu, einen Regenten, der ein Tyran geworden, das ist, der von der offenbaren Verletzung der wesentlichen Bedingniße des Kontrakts nicht abstehen will, des Throns verlurstig zu erklären? und ihn, wenn zur Erhaltung seiner eigenen Sicherheit kein anders Mittel

vor-

vorhanden ist, auch zu tödten? Ich halte diese Lehre für wahr und gerecht, und bin überzeugt, daß die Gründe, die den Beweis machen, so viele Evidenz haben, daß Deklamationen und Sophismen zu nichts andern dienen, als sie nur noch glänzender darzustellen. Ich will noch den Leser bitten, das vorhergehende zu lesen, und es wohl zu überdenken. Indeßen gehe ich zur Erörterung einiger Einwürfe über.

XVII. Hauptstück.

Einwürfe, und Auflösungen.

§. 1.

Ich werde hier, um den Gegenstand mit gleicher Redlichkeit auszuführen, als ich ihn angefangen hatte, die Argumente auseinandersetzen, die hier die Gegner einwerfen können, und weit entfernt, solche noch weitschichtiger zu machen, werde ich sie in dem hellsten Lichte darstellen, damit der Leser durch Gegeneinanderhaltung der Auflösungen mit den Einwürfen zu entscheiden in den Stand gesetzt werde. Um diesfalls mehr Deutlichkeit zu erzwecken, will ich diese Argumente in zwo Klaßen theilen. In der ersten Klaße sollen die Gründe derjenigen untersucht werden, die gestehen, daß von dem Volke die Souverainetät übertragen werde, und dem ungeachtet behaupten, daß es (das Volk) solche demjenigen nicht mehr abnehmen könne, dem sie schon einmal übertragen worden ist. Bei der zweyten Klaße der Argumente haben wir es mit den Meynungen derjenigen zu thun, welche lehren, daß sich die Souverainetät von Gott, und nicht von dem Menschen herschreibe.

§. 2. Was die Argumente der ersten Klaße betrift; finde ich noch keinen, der diesfalls einer andern Meynung gewesen wäre, und mehr hätte sagen können, als Hobes in seinem Buche: *De cive Cap. 6. n. 20.* anführt: er sagt nämlich darin, daß, wenn man gleich zugäbe, daß jeder Vertrag aus der Ursache, weil er seine Kraft von dem Willen der Kontrahenten her hat, diese Kraft durch die Einwilligung der Kontrahenten wieder verliere, und daher auch durch die Einwilligung aller Unterthanen die Souverainetät abgenommen werden könne, darum noch den Souverainen von Rechtswegen nichts weniger, als eine solche Gefahr bevorstehen könne. Weil, (fährt er fort) wenn man voraussetzt, daß bei Uibertragung der Souverainetät an eine Person jeder Bürger mit seinem Mitbürger eine gegenseitige Verbindlichkeit geschloßen habe, in dem Falle, wo ein einziger Bürger nicht einwilligen wollte, daß die Souverainetät dem Regenten abgenommen werde, alle andern ohne Ungerechtigkeit das nicht thun könnten, zu deßen Unterlassung sie sich mit diesem Bürger verpflichteten. Man soll auch nicht glauben, daß der Fall je eintrete, wo alle Bürger, ohne einen einzigen davon auszunehmen, ihre Einwilligung zu Abnehmung der Souverainetät gäben; daher ist es sicher, daß, wenn man zugiebt, die Souverainetät beruhe auf diesem einzigen Vertrage, den Souverainen nie eine Gefahr bevorstehen kann, derselben von Rechtswegen beraubt zu werden.

§. 3. Diese Sicherheit, welche Hobes den bösen Fürsten einräumt, ist ein sehr schwacher Faden, der von ei-

einem einzigen Bürger abhängt, deßen Einwilligung dem Schluße aller andern nicht beitritt. Hobes will dadurch zu verstehen geben, daß alle übrige das zu thun, nicht berechtiget seyen, welches sie sich durch Vertrag mit diesem einzigen zu unterlaßen anheischig machten. Welchen Abgrund von Ausschweifungen sehe ich nicht vor mir, wenn seine Maxime allgemein angenommen würde? Ein Beispiel mag uns ein mehreres zeigen. Setzen wir: zwanzigtausend Personen hätten mit allgemeiner Einwilligung ein großes Magazin errichtet, und darein ihre kostbaresten Habseligkeiten mit der Verbindlichkeit hinterlegt, daß keiner von ihnen mehr berechtiget seyn sollte, seinen Theil anders, als mit der Einwilligung aller, ja die eines einzigen nicht ausgenommen, zurückzunehmen. Während der Zeit ereignet sich das Unglück, daß das Magazin in Flammen geräth — Neunzehen Tausend neun Hundert neun und neunzig sind mitsamen einverstanden, ihren Antheil den Flammen zu entreißen; ein einziger aber ist widriger Meynung, und will, daß man sich bei dem geschloßenen Vertrage halte. Nun frägt sich, ob die übrigen mit Recht oder Unrecht eilen, alles, was sie können, aus den Flammen zu holen? Wem soll es Ernst seyn, daß es diese mit gutem Gewißen nicht thun können. Gewiß, wer hier noch mit Zweifel fragen wollte, verdiente statt einer Antwort: wie ein Narr gebunden, oder wie ein wildes Thier, das sich an Menschenblut weidet, eingesperrt zu werden.

§. 4. Unstreitig paßt dieser Vergleich auf unsern Fall sehr lebhaft. Die Souverainetät ist das Magazin, das eine große Gesellschaft von Menschen errichtet hat, um darein den unschätzbaren Schatz der natürlichen Rechte

eines

eines jeden mit dem Vertrage zu hinterlegen, daß keiner seinen Antheil anders, als auf eine neue Einwilligung aller zurücknehmen dürfe. Nun geräth das Magazin in Flammen, die ein Regent, der ein Tyran geworden ist, heftig anfachet: alle stimmen überein, das schlechtbewahrte Depositum in Sicherheit zu bringen, aber ein einziger setzt sich ihnen entgegen, ein einziger sagt: *veto.* Nach Hobes ist die Kraft dieses Worts so mächtig, daß alle übrigen z. B. zehen, zwölf, zwanzig Millionen Menschen mit Recht nicht mehr das thun würden, zu deßen Unterlaßung sie sich mit diesem Einzigen verpflichteten.

§. 5. Wie wäre es aber, wenn in unserm Falle dieser Einzige, der sich widersetzt, dabei das Intereße hätte, daß das Magazin zu Asche verwandelt würde, damit die Diebstähle, die er auf die Güter seiner Gespäune gewagt hat, nicht entdeckt würden? Wie wäre es, wenn dieser Einzige mit dem Tyran einverstanden wäre? Wenn er der heimliche Rathgeber zur Unterdrückung, der verborgene Erfinder der schädlichen Werkzeuge, mit einem Worte, wenn der Regent Nero, und dieser Einzige widersprechende Tigellinus wäre? Ja noch mehr, wenn dieser Einzige, der so hartnäckig auf dem veto beharrt, sich mit einer fremden Macht einverstünde, an die er sein Vaterland, und seinen Fürsten verkaufen wollte? Was möchte wohl hiezu der Verfaßer des Kodex der Tyraney sagen? Doch ich habe durch Darstellung der aus seinem Grundsatze entstehenden Widersprüche, auf den Grundsatz selbst noch nicht geantwortet. Ich schreite also nun zur wirklichen Widerlegung.

§. 6. Vor allen wollen wir den Hobes darauf erinnern, daß es ein physisch und ein moralisches Ganze

gebe; daß jenes für kein wahres Ganze gehalten werde; so lange sich nicht in demselben jeder ihm eigene, ja sogar der kleinste Theil befinde, daß hingegen dieses als ein eingebildetes (putativo) Ganzes auf die nämliche Genauigkeit nicht Anspruch mache. Ist darum ein Mann, weil ihm sein Hut fehlt, kein moralisch Ganzes? Doch wem ist es nicht schon bekannt, daß, da von menschlichen Handlungen die Rede ist, man die Sache moralisch betrachten müße, gleichwie man sich, wo von Zahl, Gewichte, und Maße die Rede ist, nach der physischen Kenntniß richten müße? Wenn mir einer hundert Thaler schuldig ist, bleibt es ausgemacht, daß er seine ganze Schuld so lange nicht getilget habe, als er mir nur hundert weniger einen giebt; aber, welcher Thor wird mir es absprechen, daß, wann ich die Einwilligung von hundert tausend Personen, weniger eine habe, ich nicht behaupten dürfe, die Einwilligung des ganzen Körpers zu haben, wiewohl ihm zu seiner physischen Integrität eine einzige fehlt?

§. 7. Erinnern wir weiter den Hobes auf die Definizion des Rechts, die er in seinem Werke selbst anerkennt. Das Recht ist ein der **Vernunft angemeßenes Befugniß**: daraus folgert sich, wie wir gesehen haben, daß, sobald ein Befugniß aufhört, der Vernunft angemeßen zu seyn, es auch ein Recht zu seyn aufhöre. Indem wir nun in unserm Falle annehmen, daß alle Bürger, deren Einwilligung vorhanden ist, eine vernünftige Ursache haben, ihren Tyran zu entsetzen, so hat dieser einzige Bürger, der auf seinem anfänglich abgegebenen Wille verharrt, eben darum schon sein Recht **verlohren**, weil dieses sein Recht nicht mehr ein der **Vernunft angemeße-**

nes Befugniß ist. Und so ist in der Einwilligung wirklich ein physisch nicht blos moralisch Ganzes vorhanden, weil alle Konsentienten, wirklich frey von der Verbindlichkeit geworden sind, die sie mit diesem Einzigen, deßen Recht erloschen ist, eingegangen haben.

§. 8. Man wünschte vom Hobes zu erfahren, aus welchem Grunde er voraussetze, daß solche Menschen übereingekommen seyen, einem die Souverainetät über sie mit dem Vertrage anzuvertrauen, daß, wenn einst ein Einziger mit den übrigen nicht einverstanden ist, immer alle verpflichtet bleiben, die Souverainetät nicht zurückzunehmen? Könnte wohl auch nur ein Alltagsgeist einen solchen Gedanken faßen, braucht es wohl viele Anstrengung die schweren Nachtheile vorauszusehen, die aus so einer Gattung Vertrages entstehen würden? Es ist im Gemeingeiste schon angenommen, daß bei der Uibertragung, oder Zurücknehmung der Regentschaft, wann solche das öffentliche Wohl erheischt, die Bürger unter sich übereinkommen, die Einwilligung des größten Theils für die Einwilligung aller zu halten; doch nehmen wir, es gäbe wirklich ein Volk, welches dem Widerspruche eines Einzigen das ganze Gewicht einräumete, welches ihm Hobes einräumt, hätte dann dieses Volk das Recht, solches für ein Naturgesetz auszugeben, welches alle Völker der Welt verbinden solle?

§. 9. Hobes selbst konnte nicht verbergen, daß man nach der gemeinen Denkungsart die Einwilligung aller in der Einwilligung des größten Theils enthalten glaube — er bemüht sich darauf zu antworten: allein die Subtilitäten sind hier noch seichter als die vorhergehenden. Er

sagt:

sagt: Viele glauben, daß, wenn die Unterthanen von der Obrigkeit des Staates zusammen berufen werden, oder selbst aufrührerischer weise sich zusammenrotten, die Einwilligung aller in der Einwilligung des größten Theils begriffen sey; welches offenbar unrichtig ist; denn es läßt sich nicht von der Natur herleiten, daß die Einwilligung des größten Theils für die Einwilligung aller müße angenommen werden; ja bei Tumulten ist es sogar falsch; aber es leitet sich von der bürgerlichen Einrichtung her, daß wann dieser Mann, oder jener Gerichtshof, dem die höchste Gerechtsame, die Bürger zusammenzuberufen zusteht, wegen der vorhandenen großen Anzahl will, daß die Gewählten die Vollmacht haben, für diejenigen zu reden, von denen sie gewählt worden, der größte Theil derjenigen, die über die Geschäfte, welche dieser Regent, oder jener Gerichtshof zur Erörterung vorlegt, so betrachtet werden müße, als wären es alle. Man glaube nicht, daß derjenige, dem die Oberherrschaft zusteht, die Bürger zusammenberufen habe, damit sie seine Gerechtsame anstreiten — es sey dann, daß er der Geschäfte überdrüßig geworden, und der Oberherrschaft mit ausdrücklichen Worten entsage. Diese Lehre enthält ganz richtig vier Artikel. Erstens behauptet er, ist es nicht wahr, daß bei den Tumulten die Einwilligung des größten Theils für die Einwilligung aller müße gehalten werden. Zweytens hätte diese Maxime keine Kraft vermög dem Naturgesetze, sondern aus bloßer positiver Einrichtung der Menschen. Drittens wäre erforderlich, damit die

Mehrheit der Stimmen gelte, daß der Regent, oder das Kollegium wolle, daß die Meynung des größten Theils für die Meynungen aller gelte. **Viertens** ist es nicht zu vermuthen, daß derjenige, bei dem die Souverainetät beruht, die Repräsentanten der ganzen Bürgerschaft habe zusammenberufen wollen, daß sie ihre Zweifel über seine Gerechtsame äußern. Der Verfaßer folgert aus diesem, daß, da der Regent die größere Anzahl der Bürger nicht haben will, so groß auch die Unterdrückung seyn möge, die Mehrheit nie das Recht haben werde, ihn zu entsetzen.

§. 10. Was den ersten Artikel betrift; so gestehen wir selbst ein, daß bei den **Tumulten** die Einwilligung des größten Theils nicht für die Einwilligung des Ganzen könne gehalten werden; doch beliebe man genau zu bemerken, daß wir dieses nicht so, als wäre die Mehrheit nicht hinreichend, alle vorzustellen, sondern blos in Hinsicht auf das **tumultuarische** Verfahren eingestehen. Bey Tumulten wird die gesunde **Vernunft** nicht zu Rath gezogen; in dergleichen Begebenheiten pflegt man sich blindlings dem Schwunge der **Leidenschaften** zu überlaßen; daher dann über die Entscheidung deßen, was recht ist, sehr leicht geirret wird. Sogar der Entschluß aller, wenn doch alle einstimmig wären, würde verdächtig bleiben; allein es gehört überhaupt nicht hieher, das zu rechtfertigen, oder zu verwerfen, was bei Tumulten geschieht.

§. 11. Im zweyten Artikel behauptet **Hobes**, daß der Grundsatz, vermög welchem die Einwilligung der Mehrheit, für die Einwilligung aller gelten solle, sich nicht auf Natur, sondern auf **bürgerliche Einrichtung** gründe; daß

daß diesem Grundsatze der Vertrag seine Gültigkeit gebe — ihn die Uibereinkunft der Menschen gleich den bürgerlichen Gesetzen wahrmache, die (Gesetze) nicht aus der Quelle der Natur entspringen, sondern ihre Existenz und Gültigkeit von dem Vertrage, von der Uibereinkunft der Menschen erlangen.

§. 12. Weit entfernt diese Meynung des Hobes annehmen zu können, sage ich vielmehr, daß die Menschen diese Maxime durch **positive Uibereinkunft** in soferne gutgeheißen haben, als sie sich überzeugt hielten, daß sie von der Natur selbst herrühre — daß sie dieselbe nicht aus freyer Wahl, sondern genöthiget, in Ausübung setzen; weil die Natur durch das Organ der Vernunft kein anders **Mittel** dem Nothfalle anzeigt, als dieses. Dem, was die Natur an die Hand giebt, wann es um etwas zu thun ist, das mit einem allgemeinen Entschluße geschehen solle, braucht man nicht mit metaphysischen Subtilitäten nachzuspüren, weil es schon die Natur selbst allen deutlich vor Augen gelegt hat. Sieht die Vernunft nicht deutlich, daß bei der auffallenden Verschiedenheit der Denkungsarten, und bei den mannigfaltigen Neigungen der Individuen, es eine **unmögliche** Sache sey, die vollkommene **Einhelligkeit** eines großen Haufens zu erlangen? Will nun die Natur, daß ein allgemeiner Entschluß ausgeführt werde; so ist es nothwendig, daß sie ihm dazu die **Möglichkeit** zeige; daher, da die vollkommene Einhelligkeit als eine unmögliche Sache nicht erzielt werden kann, sich begnügen muß, die Einwilligung des größern Theils, weil diese allein möglich ist, für die Einwilligung aller anzuerkennen. Jetzt frage ich, ob dieses nicht ein von der Uibereinkunft der Menschen unabhängiger Satz sey? Hobes

selbst

selbst glaubt — es leite sich von der Natur her, daß der Widerspruch eines Einzigen alle übrige ewig gefeßlt halte, wenn sie gleich unter sich einstimmig sind. Allein wie wird er zu Werke gehen, um die Souverainetät aufzustellen, da es nie möglich ist, daß es nicht einen gäbe, der widerspräche? Wie wird er es anschicken? Er wird seine Maxime ändern, wie wir bald sehen werden.

§. 13. Der vierte Artikel, worinn er bemerken will, daß kein Souverain die Bürger zu dem Ende zusammen berufe, damit sie seine Gerechtsame untersuchen sollen; bringt unserer Lehre gemäß demjenigen, was wir wider den dritten Artikel sagen werden, keinen Nachtheil.

§. 14. Hobes will im dritten Artikel, daß die Deputirten einer Nazion das Recht sie vorzustellen nur von dem Willen des Souverains haben; da aber dieser nie will, daß die ganze Nation durch Subjekte repräsentirt werde, die es wagen, seine Gerechtsame anzustreiten, so ergiebt sich nach Hobes die Folge, daß, wenn der Regent nicht will — er in keinem Falle mit Recht der Souverainetät beraubt werden könne.

§. 15. Was dieser dritte Artikel behauptet, läugne ich schlechterdings. Es sage mir Hobes, von wem in dem Falle, daß die Deputirten der Nazion dieses oder jenes Subjekt zum Fürsten wählten, das Recht haben würden, den gesammten Körper vorzustellen, weil nach unserm Falle noch kein Regent vorhanden wäre? gesteht man ihnen damals das Recht zu, ehe sie den Regenten wählen, warum hätten sie es denn verlohren, nachdem der Regent gewählt ist.

§. 16.

§. 16. Da fast jede Nazion die Freyheit hat, die Oberherrschaft mit gewißen Verträgen, die ihr vortheilhaft scheinen, zu übertragen; so hat sie auch sehr weislich ein Kollegium eingeführt, das sie ewiglich repräsentirt. Daß nun ein solches Kollegium alle Bürger vertrette, kömmt nicht von dem Willen des Regenten her, sondern von dem Willen der Bürger selbst, der schon vor Konferirung der Oberherrschaft bestand. Wo es sich um solche Geschäfte handelt, die sowohl die Unterthanen, als den Regenten angehen, pflegt man diesem das Befugniß einzuräumen, die Glieder dieses Kollegiums zusammenzuberufen, aber auch in eben diesen Fällen steht nur die bloße Zusammenberufung dem Regenten zu, und das Kollegium hat das Recht, die Nazion vorzustellen, immer der Nazion allein zu verdanken. Ist es weiter um die Absetzung des Regenten zu thun; so kann ich mich doch nicht überzeugen, daß eine Nazion so vernunftwidrig fürgehen konnte, durch einen Vertrag festzusetzen, daß man warten müße, bis der Fürst das Kollegium, welches sie vorstellt zusammenberufe; und noch weniger kann ich glauben, daß der Regent befugt sey, diesem Kollegio erst das Recht einzuräumen, sie (die Nazion) vorzustellen. Wenn Hobes etwas gründliches sagen wollte; so hätte er auch beweisen müßen, daß sich eine Nazion bei Uibertragung der Souverainetät das Recht nicht vorbehalten könne, jederzeit durch ein Kollegium repräsentirt zu werden.

§. 17. Und gesetzt auch, es bestünde kein solches Kollegium; dieß thäte noch nichts zur Sache, weil, wenn vermög ursprünglicher Einrichtung keine solche Repräsentanten vorhanden wären — es noch die Urversammlungen, die eigentlichen Repräsentanten, das heißt die Bürger

selbst

selbst gäbe, bei welchen ursprünglich dieses nämliche Recht beruht, welches das Kollegium, wenn es bestünde, in ihrem Namen ausüben würde. Die Bürger würden sich, wenn es darauf ankommen sollte, für ihre eigene Wohlfahrt sorgen zu müßen, von selbst, ja sogar wider den Willen des Regenten gesetzlich versammeln, indem man bei Uibertragung der Souverainetät nicht nur allein nicht vermuthet, daß sie diesem Rechte entsagt haben, sondern es sogar gewiß ist, daß sie demselben nicht entsagen können. So enthält also die Einwilligung des größten Theils (den Fall des Tumults ausgenommen) troz dem Hobes nach der Vorschrift der Natur selbst die Einwilligung aller.

§. 18. Es lohnt aber noch der Mühe zu sehen, wie sich Hobes selbst widerlege. Wir haben gesehen, und untersucht, welche Lehren er hier n. 20. des 6ten Hauptstücks aufstellt. Nun wollen wir einige Blätter zurückschlagen, den n. 2. des nämlichen Hauptstücks durchgehen, und dasjenige überlegen, was er in Hinsicht auf die Gründung des Staates, oder der bürgerlichen Gesellschaft lehrt. Damit man (sagt er da) eine Gesellschaft errichte, muß jeder aus dem gesammten Volke mit den andern einwilligen, daß er in Fällen, welche kraft einer Vereinigung, von wem es dann immer sey, vorgetragen werde, dasjenige für den Willen aller anerkennen werde, was die Mehrheit wollen wird, weil sonst der Wille eines Haufens von Menschen, die sich in Anlagen, und Wünschen so sehr durchkreuzen, nicht anders erzwecket werden kann. Wird also dieser oder jener nicht einwilligen wollen; so werden die andern ohne diesen den Staat unter sich gründen. Woraus sich

dann

dann weiter ergiebt, daß sich der Staat wider denjenigen, der nicht einwilligt, sein erstes Recht, nämlich das Recht des Kriegs wie wider einen andern Feind, vorbehält. Es sieht hier, ohne daß ich selbst darauf den Fingerzeig gebe, jeder selbst ein, daß gemäß diesem Grundsatze des Hobes alle unter sich übereinkommen müßen, daß man dasjenige, was die Mehrheit will, für den Willen Aller anerkennen müße, und daß dieser Satz nicht erst seinen Ursprung in der bürgerlichen Einrichtung, sondern in der Natur selbst habe, weil man auf keine andere Art den Willen einer Menge von Menschen erzielen kann. Hier also wird gerade das Gegentheil von dem angegeben, was wir oben untersucht haben. Hobes, der hier die Sprache der Vernunft führt, bedient sich selbst ganz wunderbar der stärksten Widerlegung seiner Irrthümer. Man muß wohl bemerken, daß er nach seinem Grundsatze wolle, daß dieser Einzige, der den andern bei Gründung der Gesellschaft, und folglich auch bei Uibertragung der Souverainetät nicht beipflichtet, für den Feind aller betrachtet, und wider ihn das Recht des Kriegs gültig angewendet werde. Kann nun Hobes je sich freysprechen, die nämliche Lehre nicht auch auf den Fall anwenden zu müßen, wo alle die Entsetzung des Tyrans verlangen, weil sie für die allgemeine Wohlfahrt nothwendig ist, und hiezu ein Einziger seine Einwilligung versagt?

§. 19. Hobes lehrt weiter, daß bey Uibertragung der Souverainetät nicht nur allein die Verbindlichkeit eines jeden mit dem andern, sondern auch noch eine andere Verbindlichkeit aller mit demjenigen, dem die Regierung übertragen wird, vorhanden seyn müße. Jeder Bürger (fährt er fort)

indem er mit jedem Bürger Vertrag schließt, sagt also: Ich übertrage mein Recht dem und dem, damit du das deinige dem nämlichen übertragest; daher das Recht sich seiner Vermögen zum eigenen Vortheil zu bedienen, wegen Erlangung eines allgemeinen Vortheils gänzlich einem Menschen, oder einer Rathsversammlung übertragen wird. Sind nun die Verträge, womit sich jeder jedem verbindlich macht, so wie die Uibertragung des Rechts, welche sie dem Regenten zu zuerkennen sich verpflichten; so wird seine Regierung durch zwo Verbindlichkeiten der Bürger befestiget, nämlich durch die Verbindlichkeit, die unter ihnen besteht, und durch diejenige, die sie insgesamt dem Regenten angelobt haben. Daher dann die Bürger, sie seyen so zahlreich, als sie immer wollen, das Recht nicht haben, den Regenten ohne seine Einwilligung des Throns zu berauben.

§. 20. Hobes hätte ohne so viele Weitläufigkeiten ganz kurz sagen können, daß dieß eine unwiderrufliche Schenkung sey, wie sich auch einige ganz recht zu erklären beliebten; doch sey es wirklich so; so frage ich erstens ob wohl jemanden unbekannt sey, daß es Titel gebe, wodurch man eine auch unwiederrufliche Schenkung zu wiederrufen das Recht erlangt, wie schon die Undankbarkeit des Beschenkten gegen den Schenker ist. Wenn nun ein Regent so undankbar wäre, daß er die nämliche Macht, die ihm das Volk übertragen hat, zum Schaden der Habseligkeiten, und der Personen anwenden würde; so hätte das Volk das Recht, die Schenkung zu vernichten. Einen andern gerechten Titel verschaft der Fall, wo der Schenker nach der Schenkung Kinder bekömmt. Ist es nun billig, daß man die Schenkung alsdann zurück-

neh-

nehme, weil es um den nothwendigen Unterhalt der eigenen Theile zu thun ist, um wie vielmehr wird es billig seyn, die Schenkung zu widerrufen, wo sie die Erhaltung seiner selbst nothwendig macht?

§. 21. Hobes beweißt aber nicht einmal und kann es auf keine Weise beweisen, daß dieses eine unwiederrufliche Schenkung sey. Er sagt freylich, jeder habe dem Regenten sein Recht geschenkt; aber er hätte beweisen sollen, daß es wirklich jeder geschenkt, oder unwiederruflich ihm habe schenken müßen. Dieß hat er nicht bewiesen, und wird es ewig nicht beweisen können. Weil er gesteht, daß die Uibertragung der Rechte in einen Menschen, oder in eine Rathsversammlung zum allgemeinen Besten geschieht. Da nun dieses allgemeine Beste der Endzweck ist, so sehe ich statt einer unwiederruflichen Schenkung daraus nichts anders, als einen bedingten Vertrag: *do ut facias:* deßen Kraft von der Beobachtung des Bedingnißes abhängt, und nur so lange dauern kann, als die Beobachtung des Bedingnißes dauert. Ich übertrage in den andern mein Recht, damit er sich desselben zu meiner Wohlfahrt bediene. Wenn er nun seinen Vertrag nicht erfüllt, wie mag er je verlangen, daß es mir nicht erlaubt seyn solle, mein Recht zurückzunehmen. Eine bedingte Schenkung, eine Schenkung, wofür zum Entgelt der Beschenkte etwas leisten soll, und eine unwiederrufliche Schenkung sind glatterdings Widersprüche.

§. 22. Wie es scheint, so war Hobes ein Atheist, und konnte daher nicht auf den Gedanken gerathen, die Souverainetät von Gott herzuleiten. Viele Gelehrte der

Kri-

Kristenheit vertheidigen diese Lehre mit aller Wärme, und glauben daraus nothwendiglich folgern zu müßen, daß die Menschen nicht das geringste Recht über die Souverainen haben.

§. 23. Sie sagen erstens, daß die Offenbarung, welche die Richtschnur einer kristlichen Philosophie seyn müße, lehre, daß die Regenten durch die eingeflößte Weisheit regieren, daß jede Gewalt von Gott herkomme, daß die Fürsten Sachwalter Gottes seyen, daß man den Obern sogar, wenn sie thöricht handeln, gehorchen müße. Diese und dergleichen Anführungen aus der Skriptur stehen nun dem Systeme, welches wir angenommen haben, gerade entgegen.

§. 24. Sie sagen weiters, daß, wenn sich auch die Bücher der Offenbarung hierüber nicht deutlich erklären würden, und man unter bloßer Leitung der Vernunft philosophiren wollte, das Licht derselben schon hinlänglich wäre, um auf dem geraden Pfade zu der Erkenntniß zu gelangen, daß die Souverainetät von Gott herkomme, ja nur von ihm herkommen könne. Wir wollen nun sehen, wie sie dieses behaupten. Sie sagen, da alle Menschen von Natur aus in Hinsicht auf ihre Rechte und Verbindlichkeiten (wie wir selbst schon anderswo bemerkt haben) im Stande einer vollkommenen Gleichheit sind, so folgt daraus, daß es unter ihnen keine Superiorität oder Befugniß zu herrschen gebe. Nun ist diese unstreitig der bürgerlichen Gesellschaft nothwendig, folglich muß man, schließen sie, da diese Superiorität (Oberherrschaft) von den Menschen nicht hergeholet werden kann, zu Gott, dem ganz gewiß die Souverainetät über die Menschen zusteht,

seine Zuflucht nehmen, und sagen, daß, da er die bürgerliche Gesellschaft will, er auch die Souverainetät demjenigen müße übertragen wollen, der von dem Volke erwählet ist, damit er sie in seinem (Gottes) Namen ausübe. Wenn sie nun das Werk Gottes ist, wenn es Gott ist, der sie überträgt, wie kann man behaupten, daß die Menschen das Recht haben, die Souverainetät demjenigen zu nehmen, der sie von ihnen nicht erhalten hat? Die Vertheidiger dieser Lehre beharren vorzüglich auf dem Rechte, Todesstrafen zu verhängen, und behaupten, daß der Mensch ein Recht nicht übertragen könne, das er nicht hat, und man folglich, da er nicht Herr über sein eigenes Leben ist, dieses Recht, Todesstrafen zu verhängen, von Gott, in deßen Händen das Leben, und der Tod aller Menschen beruht, herleiten müße. Vor allen will ich den obigen Grundsatz erörtern, und dann erst von diesem handeln.

§. 25. So vortreflich dieses Argument scheint, wird doch jeder, der auf die Art, nach welcher wir die Quelle der Souverainetät aus dem Volke selbst hergeleitet haben, hinsieht, solches in ein Nichts zerfallen sehen; denn man muß nur dann auf den unmittelbaren Willen des Schöpfers zurückgehen, wann dasjenige, was man braucht, wirklich in dem Vermögen der Geschöpfe nicht aufgefunden werden kann. Nun ist das Vorgeben, daß die Souverainetät von dem Menschen selbst nicht hervorgebracht werden könne, so ungegründet, daß wir vielmehr praktisch dargethan haben, wie sie mittels der ihnen eigenen Vermögen ohne die Gleichheit ihrer natürlichen Rechte im geringsten zu verletzen, entstehen könne, folglich muß diese Souverainetät nicht aus dem unmittelbaren Willen des Schöpfers hergeleitet werden.

§. 26.

§. 26. Wirklich haben wir auch gesehen, daß die Souverainetät in nichts anderm bestehe, als in einer allgemeinen Verwaltung der den Individuen zuständigen Rechte, daß sohin in der Wirklichkeit nicht ein Mensch da sey, der den andern regiert, sondern, daß sich jeder Mensch selbst regiere. Ich wünschte doch, daß man mir deutlich antworte, ob es einen Widerspruch in sich faße, daß sich die Menschen ihre Rechte allgemein verwalten laßen. Wenn dies keinem Widerspruche unterliegt; so haben wir schon die Souverainetät, ohne im geringsten mehr von dem Menschen abgehen zu müßen. Sollte man aber sagen, daß hierinn ein Widerspruch liege; so zeige man mir ihn. Man zeige mir, sage ich, ob ich wohl eine unmögliche Hypothese aufstelle, wann ich mir zwanzig oder dreyßig Menschen vorstelle, die alle ihr Geld in eine Gemeinkaße zusammentragen, und sich mittelst Verträge unter die Leitung eines Oberhaupts begeben, das ihre Geschäfte im Ganzen verwaltet? Nun geschieht nicht eben dasjenige bei dem Gesellschaftsvertrage? Wenn es die Nothwendigkeit erheischt, daß die Menschen um ihr eigenes Leben in Sicherheit zu setzen, sich der Gefahr es zu verlieren, aussetzen müßen, ja sogar nicht mehr in ihrer Willkühr bleibt, die Gefahr abzuwenden: wer wird sich zu behaupten getrauen, daß ihnen ein solches Recht nicht um so mehr zukomme, als es die Vernunft für eine Pflicht vorschreibt. So wäre nun das Gebäude der Souverainetät mit Materialien, welche der Grund der menschlichen Natur selbst liefert, vollendet, sohin auch jeder Anlaß entfernt, sie von dem unmittelbaren Willen des Schöpfers herleiten zu müßen. Da nun die Souverainetät als ein Werk der Menschen, das durch eine gewiße Modifikazion ihrer natürlichen Rechte zum öffentlichen Wohl errichtet ist, anerkennt werden muß; so

frägt

frägt sich, ob es dann den Menschen im Falle nicht erlaubt sey, wo es zum öffentlichen Schaden ausfällt, sich ihr Werk, ihre natürlichen Rechte zurückzunehmen, um solche ordentlich, wie es der Endzweck mit sich bringt, von einem andern verwalten zu laßen.

§. 27. Läßt sich also die Souverainetät auf keine Weise von Gott herleiten? Allerdings, und zwar auf folgende Art: Gott ist derselben Urheber — Gott will sie, aber nur mit jenem allgemeinen Willen, mit welchem er alles will, was sich schon ohnehin aus der Natur der Wesen ergiebt. Gleich wie Gott dasjenige will, was sich aus der Natur des Dreyecks folgert, eben so will er auch das, was sich aus der Natur des Menschen herschreibt. Es leitet sich aus der Natur des Menschen, daß, indem er nach Glückseligkeit strebt, er sich in die bürgerliche Gesellschaft begeben, und seine Rechte bei dem Ganzen hinterlegen, das heißt, die Souverainetät einführen müße. Gott will diese aus seiner (des Menschen) Natur sich ergebenden Folgen; daher ist dieser ein allgemeiner Wille — ein **Wille**, der gutheißt, der bestätigt, (volontá generale, volontá di approvazione, di conferma) und weder dem Dreyecke, noch den Menschen, noch sonst irgend einem erschaffenen Wesen nachtheilig ist.

§. 28. Endlich geben wir zu, daß die Souverainetät sich von Gott herleiten müße, daß es wahr wäre, daß sie aus den Menschen selbst nicht entstehen könnte. Bleiben etwa darum die Menschen von dem Rechte ausgeschloßen, denjenigen der Souverainetät zu berauben, der sich derselben zu ihrem größten Nachtheile bedient? Freylich ist dies die Folge, welche die Vertheidiger dieses Grundsatzes daraus gerne ziehen möchten; allein, wenn

man

man genau Acht hat, so folgt aus ihrem Argumente gerade das Gegentheil. Nehmen wir an, wie es wahr ist, **Gott wolle** ihrem Argumente gemäß **die Glückseligkeit der Menschen** — nehmen wir nun weiters den Mittelsatz an, zur Glückseligkeit der Menschen sey die Souverainetät nothwendig, und die Menschen selbst seyen nicht befugt, sie aufzustellen, folglich muß sie Gott selbst einem übertragen, der dazu von den Menschen ernennet ist — nehmen wir, sage ich, dieses Argument an, und machen wir daraus auf der nämlichen Basis die Fortsetzung. **Gott** also, wie gesagt worden ist, **will die Glückseligkeit der Menschen**, und in Rücksicht derselben die **Souverainetät**. Wird nun die Souverainetät, die er verleiht, dergestalt administrirt, daß sie, statt die Wohlfahrt der Menschen zu erzielen, sie ins Elend stürze; so muß Gott eben darum, weil er die Souverainetät wegen der Glückseligkeit der Menschen will, zugleich wollen, daß derjenige, der die Souverainetät wider den Endzweck, um deßentwillen sie ihm verliehen worden ist, mißbraucht, derselben verlustig werde. Wer den **ersten** Theil des Arguments zuläßt, muß auch den **zweyten** Theil anerkennen; und wer jenen verwirft, hätte kein anders Mittel übrig, als durch Vernunftgründe zu beweisen, daß der Regent sein Ansehen **unmittelbar von Gott** erhalte.

§. 29. Da es sich nun sowohl nach dem System derjenigen, welche die Oberherrschaft **aus dem gesellschaftlichen Vertrage der Menschen** selbst herleiten, als auch nach dem System jener, welche **Gott** als den unmittelbaren Urheber ausschließlich der Menschen aufstellen, ganz bestättigt, daß das Volk das Recht habe, die Regierung

demjenigen abzunehmen, der sie offenbar mißbraucht; so muß auch jeder Vernünftige gestehen, daß alle Strittigkeiten, die über den Ursprung der Oberherrschaft entstehen, von gar keiner Bedeutung, ohne Nutzen, und bloße Grübeleyen sind, daß es folglich der Mühe nicht lohne, sich bei einer Meynung mehr, als der andern aufzuhalten.

§. 30. Dem zufolge wäre es wohl auch unnütz, daß ich mich mit Untersuchung der in der heiligen Schrift vorkommenden Stellen aufhielte, wenn anders alle im Stande wären, bei Erklärung derselben das, was bisher angeführt worden ist, anwendbar zu machen. Ich gestehe selbst, daß die Philosophie der Kristen mit der Offenbarung übereinkommen müße, und als guter Katholik, sage ich weiters, daß man den eigenen Gedanken, so wahr sie auch scheinen mögen, sobald die Offenbarung das Gegentheil lehrt, entsagen müße, weil dann die Pflicht zu glauben, und den menschlichen Verstand der göttlichen Autorität zu unterwerfen, eintritt. Doch, weil die heilige Schrift keine Lehre, die von jener der Vernunft verschieden wäre, enthält, finde ich auch überflüßig dieses hier anzuführen.

§. 31. Die heilige Schrift sagt, wo sie von der Weisheit redet: Per me reges regnant. Allein, dies will noch nicht sagen, daß die eingeflößte Weisheit auch die Oberherrschaft zugleich verleihe, und sie die Menschen selbst nicht übertragen könnten. Gewiß, der Sinn dieser Worte will ganz etwas anders, als dieses sagen — er will vielmehr anzeigen, daß die Fürsten weislich regieren sollen, dergestalt, daß sie, wenn sie nicht weise sind,

nicht regieren können. Die heilige Schrift sagt weiter, daß jede **Gewalt von Gott** sey, und daß die **Fürsten Stellvertreter Gottes** seyen: aber zeigt sie schon darum an, **auf welche Art** die Oberherrschaft von Gott herkomme? Auch wir behaupten, daß sie von Gott herkomme; und unsere Frage besteht nur darin, zu wißen, ob sie Gott (die Oberherrschaft) wolle, und sich dazu des menschlichen Willens bediene, oder ob er sie in soferne, als solche von Menschen nicht entstehen konnte, allein gewollt habe. Diese Frage entscheidet die heilige Schrift nicht. Sie sagt aber weiter, **daß man den Obern, wenn sie auch für sich den Grundsätzen der Sittlichkeit zuwider leben,** gehorchen müße; und dies ist richtig; denn was liegt den Unterthanen daran, ob ihr Regent in seiner Lebensart ausschweife, wenn die Oberherrschaft zu ihrem gehörigen Endzwecke angewendet wird. Eine solche Lebensart kann noch nicht zu einem hinreichenden Beweggrunde dienen, der die Unterthanen von der Pflicht, ihm zu gehorchen, loszählt. Allein, setzen wir, daß der Regent die Oberherrschaft zum Verderben der Unterthanen mißbrauche: was ist dann in so einem Falle **von Rechtswegen** zu thun erlaubt? Hat die Schrift in dem Worte Unsittlichkeit diesen Fall auch schon mit unterbegriffen? Dies müßte bewiesen werden, oder beßer zu sagen, die **heilige Schrift** hätte ihn insbesondere anführen müßen. Zudem entsteht eine andere Frage, ob das Wort: **Gehorchet**, ein Geboth, oder ein Rath sey? Endlich, wenn der Ausdruck: **gehorchet**, den **Individuen**, die, wie wir gezeigt haben, ohnehin zu gehorchen verpflichtet sind, nicht aber dem **Körper** der Nation eingeschärft worden ist; so verliehrt der Text für unseren Fall seine Kraft. Allein was hätte uns der heil. Paulus wohl **neues** gelehrt,

indem er sagt, daß jede Gewalt von Gott komme: Müßen wir denn annehmen, daß uns die heil. Schrift nur neue Sachen kund mache? Wußte man etwa nicht schon, daß Todtschlag und Ehebruch Sünden seyen? wußte man nicht, daß man seinen Nächsten lieben müße? Und doch wird dieses in der heiligen Schrift sehr oft wiederholt, und eingeschärft? Damals lehrten die Apostel freylich etwas neues, weil die Heiden nicht gewohnt waren in der Oberherrschaft den Willen Gottes, sondern nur das Werk ihrer Stärke zu erkennen; sie prägten daher den Neubekehrten, damit sie solche gewöhnten, alle ihre Handlungen für das Werk Gottes zu betrachten, die Verbindlichkeit ein, in den Obern den Willen Gottes zu verehren. Gleichwie in der heiligen Schrift enthalten ist, daß Gott den Hunger und den Uiberfluß schicke, und diese doch nur von Gott als der lezten, und allgemeinen Ursache herkommen, eben so müßen wir auch die Oberherrschaft von Gott als der letzten, und allgemeinen Ursache herleiten.

§. 32. Doch ich will mich aus Gefälligkeit für meine Gegner aller Vortheile begeben, ich will, daß man die Stellen der heiligen Schrift aufs strengste wider mich auslege, daß die zeitliche Oberherrschaft den nämlichen Ursprung mit der geistlichen habe — nehmen wir sogar an, daß Gott jene auf gleiche Art wie diese gestiftet habe. Geben wir zu, daß, gleichwie das Volk unter den Glaubigen (oder einige unter ihnen, das zwar zur Sache nichts beitragt) den Päpst ernennet, und Gott der erwählten Person die Oberherrschaft über die ganze Kirche überträgt, eben so die Maße der Bürger seinen Fürsten wähle, und es Gott sey, der dem ernennten Subjekte die zeitliche Oberherrschaft über das ganze Reich übertrage.

§. 33. Geben wir dieses alles zu, was auch gewiß das Aeußerste ist; so wird doch jeder Anfänger in der geoffenbarten Theologie wißen, daß ein Papst seiner Würde verlurstig werden, und der Fall sich dann ereignen könne, wo er als Privatperson der Ketzerey überwiesen, und weiters in derselben hartnäckig verharren würde — er wird wißen, daß dieser Verlurst gleichfalls in dem Falle Statt habe, wo er (der Papst) sein Ansehen zum allgemeinen Schaden des Glaubens und der Kirche auffallend mißbrauchen würde. Diese Lehre haben sogar jene Theologen und Kanonisten vorgetragen, die von ihren Gegnern einer übertriebenen Partheylichkeit für die Rechte des römischen Hofes beschuldiget werden; ja diese Lehre ist sogar in Rom im öffentlichen Drucke erschienen, und von Kardinälen sowohl, als von päpstlichen Dienern behauptet worden. Diese sagen, daß der Papst in diesem Falle schon selbst die geistliche Souverainetät in so fern verliehre, als ihm Gott, der sie ihm nur in ædificationem non in destructionem verliehen hat, solche wieder abnähme. *) Wird al-

*) Bei dem Kardinal Brancato de Laurea (in 3. lib. sent.) Scoti disput. VIII. quæ est de proponente objecta fidei art. 5. §. 1. n. 162. findet man den Azorius angeführt (part. 2. inst. moral. lib. 1. cap 7.) welcher lehrt: quod Papa lapsus in hæresin certe jure divino privatus est papatu; tamen ex ecclesiæ sententia debet declarari, ipsum ob crimen hæresis a dignitate excidisse, & pro hac sententia Azorius alios adducit. Unter welchen sich der Kardinal Torrecremata (in summa lib. 2. cap. 102.) & lib. 4. pag. 2. c. 18.) und Silvester Pierate Domenicano, Maestro del sagro palazzo (in summa

also die zeitliche Souverainetät auf gleiche Weise betrachtet; so muß man sagen, daß sie Gott gleichfalls jenen wieder

---

verbo Papa q. 4.) befinden. Letzterer zitirt dann den Paludanus gleichfalls des nämlichen Ordens. Melchior Canus (de loc. Theol. lib. 6. c. VIII. resp. ad XI.) und Gaetano pflichten auch der von Azorius in folgender Stelle angeführten Meynung bei: Secunda opinio negat generatim papam factum hæreticum esse divino jure e sua potestate & dignitate jurisdictionis amotum, sed amovendum. Der besagte Kardinal Brancato führt diese Meynung zum Beweise an, daß der Papst als Privatperson in die Ketzerey verfallen könne, weil, sagt er, wenn dieß nicht möglich wäre, die Theologen und Kanonisten die Frage nicht aufwerfen würden, ob der Papst in so einem Falle schon ipso facto dergestalt der päpstlichen Würde verlurstig werde, daß die Kirche nichts anders mehr, als eine blosse Erklärung zu machen habe, oder, ob ihn die Kirche vom Papstthume entfernen soll. Der weltliche Regent ist also in dem von uns oben angegebenen Falle gleichfalls aut amotus ipso facto, jure divino, cum populi declaratione aut est amovendus a populo. Leiden nun die Päpste geduldig, daß man im Betreffe ihrer Würde diese Lehre vortrage; so scheint es nicht, daß sich die weltliche Fürsten beleidiget finden sollen, wenn sie auf ihre Macht angewendet wird. Die nämliche Wahrheit gilt für alle, und da sie nie nachtheilig seyn kann, muß sie jederzeit verkündet werden. Wenigstens was mich anbelangt; so habe ich das Recht, sie zu wiederholen, weil ich sie schon in meiner Analisi dell' esame critico del Freret stampata in Roma l' anno 1778. vertheidigt habe. Man kann sie ausführlich im zehnten Hauptstücke art. XI. und in der Auflage von Assis 1791. Tom. II. Cap. I. art. XI.

der abnehme, der sie nur in destructionem non in ædificationem anwendet.

§. 34. Der gelehrte Verfaßer des Werks der zwey Gewalten hat zu Gunsten der Fürsten ein Argument angeführt, das wegen eines gewißen Anscheins der Neuigkeit, und der Einfachheit, womit es verkleidet ist, schon manchen verblendet hat. Die Gesellschaft, sagt er, hat nicht das Recht, sich selbst ein gewißes Uibel anzuthun; nun eilt sie aber einem gewißen Uibel entgegen, wenn sie sich wider einen Fürsten, der sie tyrannisirt, erklärt, weil sich dieser mit seiner Macht auf das heftigste zu erhalten trachten wird, folglich hat sie nicht das Recht, den Fürsten, wenn er auch ein Tyrann ist, abzusetzen, noch wider seinen Willen die Regierungsform zu ändern.

§. 35. Ich nehme den Vordersatz des Arguments an — nehme an, daß die Gesellschaft das Recht nicht ha-

lesen. Freret, dieser berühmte Deist, wirft es der kristlichen Religion als ein Verbrechen vor, daß sie lehre, der Eid, welchen die Unterthanen ihren Regenten geleistet haben, sey auflöslich, und ich antwortete ihm, daß dieses nicht nur allein die kristliche Religion, sondern auch das Naturrecht lehre. Der Fanatismus der Franzosen für das königliche Ansehen war dazumal auf das äußerste und zwar so weit gestiegen, daß sie das Werk des Jesuiten Mariana, welches in Spanien, wo es gedruckt wurde, nicht der geringsten Einwendung unterlag, durch die Hand des Scharfrichters verbrennen ließen, und mit großer Verachtung von dem heiligen Thomas, dem Vertheidiger der nämlichen Lehre sprachen. Jetzt sind sie von einem Extrem zum andern gerathen, da sie aus einem großen Könige einen kleinen gekrönten Diener machten.

habe, sich selbst ein gewißes Uibel anzuthun, und läugne schlechterdings den Mittelsatz — ich läugne nämlich, daß eine Gesellschaft dadurch, daß sie sich wider einen Regenten, der sie tyrannisirt, erklärt, einem gewißen Uibel entgegen gehe — ich läugne es, weil es nicht gewis ist, daß die Macht des Fürsten die Macht der Gesellschaft überwinden wird. Die Folgerung zerfällt also von sich selbst.

§. 36. Der gelehrte Verfaßer hat vielmehr mit allem Scharfsinn einen Grundsatz aufgestellt, aus dem sich unmittelbar der entgegengesetzte Schluß ergiebt. Wir nehmen das Argument also, und sagen: Die Gesellschaft hat das Recht sich einem ungewißen Uibel auszusetzen, um sich von dem gewißen zu befreyen. Nun ist das Uibel, dem sie unter dem Drucke eines Tyranns ausgesetzt ist, gewiß, das Uibel hingegen, welches sie von seiner Macht zu fürchten hat, ungewiß, folglich hat sie das Recht 2c. Wiederholen wir das oben angeführte Beyspiel von einem Brande, wo sich einer, um nicht ein Raub der Flamme zu werden, zum Fenster hinausstürzt. Steht ihm wohl hier nicht das Recht zu, sich einem ungewißen Uibel auszusetzen, um einem gewißen zu entgehen? Eben so ist auch die Tyranney ein gewißes, ein gegenwärtiges Uibel, hingegen dasjenige, das aus der Erklärung wider den Tyrann entstehen kann, noch nicht vorhanden, ja es ist ungewiß, ob es entstehen wird: aus einem kurzen Ungewitter kann für die Gesellschaft ein großes Wohl entstehen, es kann eine Verbeßerung der Regierungsform vorgenommen werden.

§. 37. Uibrigens ist die Betrachtung des Guten, oder des Uibels, das aus einer Unternehmung entstehen kann,

ein

ein Gegenstand der Klugheit, und nicht ein Beweis des Rechts oder Unrechts. Ich muß mich zwar aus Klugheit enthalten, einen mächtigeren als ich bin, zu bekriegen; aber daraus, weil dieser mächtiger ist, als ich, und die Gewißheit vorhanden ist, daß ich unterliegen würde, folgt keineswegs, daß ich nicht das wahrhafte Recht habe, ihn zu bekriegen. Nun ist schon anderswo bewiesen worden, daß der Gesellschaft das Recht zukomme, den tyrannischen Regenten abzusetzen; dieses Recht hat seinen Grund in der Natur, es ist folglich unveränderlich und unverjährbar; daher, wenn auch das Uibel, dem sich die Nation aussetzen würde, unbezweifelt wäre, würde sie doch darum ihr Recht nicht verliehren — sie würde auch im Falle, daß sie wider den Tyrann etwas wagte, nicht wider das Recht, sondern nur wider die Klugheit, auf gleiche Weise, wie ich, sündigen, wenn ich einen mächtigern bekriegte, welchen ich sonst zu bekriegen vollkommen befugt wäre.

§. 38. Man könnte fragen, ob der Krieg nicht ein gewißes Uibel sey? Es ist ganz sicher, daß man während demselben, man möge gewinnen, oder verliehren, unendlich viele Uibel zu ertragen habe. Aber wollte man den Grundsatz des Verfaßers annehmen, daß die Gesellschaft das Recht nicht habe, sich selbst ein gewißes Uibel anzuthun; so hätte wohl keine Nation auf der Welt je das Recht, Krieg zu führen, und ich würde weiter fragen, warum eine Gesellschaft, da doch dieses Recht in der Natur enthalten ist, solches nicht wider ihren größten innern Feind haben, und ausüben solle?

§. 39. Herr Burke sagt in seinen Betrachtungen

über

über die französische Revoluzion, daß die Fanatiker der Sklaverey, die zwar heutiges Tages verachtet werden, einst behaupteten — die Krone sey vermög göttlichen Rechts erblich, und unverletzlich — eine Sache, die jetzt wohl kein Mensch mehr behaupten möchte — er behauptet, daß diese alten Enthusiasten für die königlichen Vorrechte, Thoren und vielleicht in ihrer Lehre boshaft waren. Und doch giebt es noch solche Menschen.

Anhang,

Welcher die Lehre des heiligen Thomas über die Oberherrschaft enthält.

§. 1.

Nachdem ich nun die ganze Theorie, der ich mit aller Anstrengung des Verstandes, und möglichst frey von jeder Leidenschaft nachspürte, erörtert habe, will ich zu Verhütung alles Anstoßes, den ein katholischer Leser haben könnte, die Lehre des heiligen Thomas von Aquin, dem alle katholischen Schulen eine besondere Ehrerbietung bezeugen, weil er mit den tiefesten Einsichten eine vorzügliche Heiligkeit verband, anführen; und man wird, nachdem ich diese Lehre Hauptstück für Hauptstück gegeneinanderhalten werde, sich wirklich überzeugen, daß ich nichts behaupte, was nicht dieser selbst schon lange gelehret hat. Man glaube nicht, daß ich in seinen Werken blos einzelne abgebrochene Stellen aufgesucht habe, und so den Verfaßer nur, wo und was mir beliebt, reden laße. Nein — ich habe vielmehr das ganze Opusculum vigesimum, worin der heilige Lehrer geflißentlich de Regi-

gimine Principum ad Regem Cypri handelt, durchgegangen, und hier will ich anführen, was darin vorgetragen wird.

§. 2. Lib. 1. Cap. 6. lehret unser Verfaßer, daß man wohl trachten müße, zur Regentenwürde einen solchen zu wählen, von dem es nicht wahrscheinlich ist, daß er ein Tyrann werde; und darum soll seine Gewalt auf eine Art beschränkt werden, daß sie nicht leicht in Tyranney ausarten könne. Nun habe auch ich behauptet, daß das Volk die Souverainetät auf eine Art, und in dem Maaße verleihen könne, als es solche seiner Sicherheit angemeßen erachtet.

§. 3. Der heilige Lehrer sagt da weiter: Es stehe der apostolischen Lehre die Meynung einiger nicht wohl an, die da glauben, daß, da das Uibermaaß der Tyranney nicht weiters erduldet werden kann, es der Tapferkeit starker Männer zustehe, den Tyrann zu tödten. Ich habe sogar behauptet, daß diese Lehre ketzerisch, und als solche von dem Kirchenrathe zu Kostanz verdammt sey — ich habe weiters durch einen bloßen Vernunftschluß bewiesen, daß sich kein Einzelner ein solches Recht anmaßen könne.

§. 4. Der heilige Thomas fährt da weiter fort, und sagt: Es scheint vielmehr, man müße wider die Grausamkeit der Tyrannen blos nach dem öffentlichen Ansehen, nicht aber nach den Privatmeynungen einiger einschreiten: wenn dann der Fall ist, daß dem Volke das Recht zustehe, sich einen König zu geben; so kann es diesem von ihm ein-

gesetzten Könige ganz billig den Gehorsam versagen, oder seine Gewalt beschränken, wo er sie tyrannischerweise mißbraucht – man glaube nicht, daß ein solches Volk darum treulos handle, weil es von dem Tyrann abfällt, dem es sich sogar auf ewig unterworfen haben mag; indem es dieser Tyrann durch sein treuloses Benehmen in der Regierung des Volks wohl verdiente, daß ihm die Unterthanen den Vertrag nicht halten. So jagten die Römer den stolzen Tarquinius wegen seiner, und seiner Söhne Tyranney vom Throne, und führten statt der königlichen Gewalt eine mindere, nämlich die konsularische ein. Eben so ist auch Domitian, weil seine Regierung tyrannisch war, von dem römischen Senate getödtet, und so billig als heilsam durch ein Senatsdekret alles das vernichtet worden, was er den Römern boshafter Weise angethan hat. Hier erkennt der heilige Thomas ausdrücklich gegenseitige Verträge, das ist, einen wahren bedingten Kontrakt, und lehrt, daß das Volk nicht treulos handle, wenn es von dem Könige abfällt, der, da er seinen Vertrag zuerst gebrochen, schon so handelt, daß das Volk nicht mehr gebunden ist, den seinigen (Vertrag) zu halten, dies heißt, daß, nachdem das wesentliche Bedingniß des Kontrakts verletzt ist, sich der Kontrakt von selbst auflöse. Meine Lehre lautet deutlich, wie diese, auch ich behaupte, daß nicht Privaten, sondern der Nation, oder ihren Deputirten das Recht zukomme, zu erklären, wann der Kontrakt von sich selbst aufgelößt sey, und daß es auch nur diesen zustehe, wider den Tyrann einzuschreiten. Und eben dieses behauptet auch der englische Lehrer.

§. 5

§. 5. Weiter sagt er: Wenn aber das Recht einem Volke einen König zu geben, irgend einem Obern zusteht; so muß man Abhelfmittel wider die Bosheit des Tyranns von diesem erwarten: so ward Archelaus König von Judäa, und Nachfolger des Herodes von dem Kaiser Tiberius nach Lyon einer Stadt in Frankreich verwiesen. Doch von diesem Falle fand ich in meiner Lehre keine Anwendung, ich brauchte also auch nicht davon zu reden.

§. 6. Der heilige Thomas schließt dann, daß, wenn keine menschliche Hilfe wider den Tyrann zu erlangen ist — man zu Gott dem Könige aller, der zur schicklichen Zeit den Gequälten zu Hilfe zu kommen pflegt, seine Zuflucht nehmen müße. Welches sich von selbst versieht.

§. 7. Lib. 3. Cap. 1. will unser heiliger Lehrer beweisen, daß jede Gewalt, oder jede Herrlichkeit von Gott herkomme; doch ist wohl zu merken, wie er dieses behauptet, er sagt: in quantum dominium est ens, weil jedes Wesen auf das erste Wesen, als auf das Prinzipium aller Wesen zurück geleitet werden muß; daher die Herrschaft, weil sie sich auf das Wesen gründet, eben so, wie jedes Wesen von dem ursprünglichen abhängt, von Gott, als dem ersten Beherrscher, und dem ersten Wesen abhängen müße. Im Cap. 2. des angeführten Buches beweist er das nämliche ratione motus mit folgendem Argument: Jeder ursprünglicher Grund hat mehr Einfluß auf seine Wirkung, als der zweyte Grund. Nun ist Gott der erste Grund, folglich, wenn

sich

sich alle Dinge kraft des ersten Grundes bewegen, und alle Dinge ihren Einfluß von der ersten Bewegung erhalten; so muß auch die Bewegung der Obere (das ist, der Beherrscher) von der Kraft Gottes, und dem bewegenden Gott herkommen. Es ist hier sehr deutlich, daß der heilige Thomas die Herrschaft, die Souverainetät nicht für das anerkennt, als wäre sie von Gott durch einen besondern Willen eingeführt, und gewollt, sondern er leitet sie von Gott, als dem ersten Wesen, der ersten bewegenden Ursache so her, wie alle natürlichen Wirkungen der zweyten Ursache von Gott herkommen. Auch dies ist genau das, was ich gelehrt habe. Ich habe behauptet, daß die Nothwendigkeit eine Souverainetät aufstellen zu müßen, wodurch man seine eigenen Rechte allgemein verwalten läßt, eine natürliche Folge des menschlichen Triebes zur Glückseligkeit sey, und Gott als die Ursache aller Ursachen mittels seines allgemeinen Willens alles dasjenige, was aus der Natur des Menschen fließt, eben so gutheiße, bestättige und wolle, wie er alle Eigenschaften, die der Natur des Dreyecks zukommen, gutheißt, bestättigt und will.

§. 8. Der eigentliche Sinn der Lehre dieses Heiligen wird im zehnten Hauptstücke dieses Buchs noch deutlicher, wo er von der Herrschaft des Papsts handelt, und sagt, quod principalis ratio sumatur ex institutione divina, woraus er schließt, quod antefertur cæteris, und man nicht sagen könne, daß sie sich über die geistliche Macht hinauserstrecke. Hingegen wo er von der Macht der Souverainen redet, sagt er nie, daß sie ex institutione divina entstehe.

§. 9.

§. 9. Im Cap. 11. des nämlichen Buchs handelt der heilige Thomas von der königlichen Oberherrschaft, und nachdem er die despotische von der monarchischen unterscheidet, die Gesetze der einen und der andern anführt, nämlich diejenigen der despotischen, Lib. 1. Regum, per Samuelem, und diese der monarchischen in Deuteronomio per Mosem erkläret: behauptet er die wahren Gesetze der monarchischen Oberherrschaft seyen die letztern, und obschon die erstern von dem Propheten leges regales genannt werden, seyen sie doch eigentlich keine, und nur Israelitico populo hac consideratione sunt datæ, quia dictus populus, propter suam ingratitudinem, & quia duræ cervicis erat, merebatur tales audire; das heißt, zur Strafe. Er setzt diesem hinzu, daß despoticum multum differt a regali, und daß in den Worten Ezechiels: væ pastoribus Israel, qui pascunt semet ipsos, wie es gerade die Despoten zu machen pflegen, sattsam dargethan werde, welche forma regiminis, redarguendo contrarium seyn müße, daß folglich ein gesetzmäßiger König, legitimum regem esse obligatum, secundum formam in Deuteronomio traditam zu regieren. Es ist also klar, daß der heilige Thomas den Despotismus als eine gesetzwidrige Regierung sogar nach den Gründen der geoffenbarten Religion verwerfe. Habe ich das nämliche, als dem System des Naturrechts angemeßen bewiesen; so glaube ich wohl Niemanden zum Aergerniße Anlaß gegeben zu haben.

§. 10. Ich habe also dem vernünftigen katholischen Leser die kristliche Lehre in Hinsicht auf die Oberherrschaft so wie sie von einem alten Gelehrten, deßen Ansehen in allen Schulen sehr groß ist, vorgetragen. Es sind nicht

mei-

meine Worte, sondern sie sind in einem Werke enthalten, das der heilige Thomas einem Könige in der Zuversicht gewidmet hat, ihm einen großen Dienst dadurch zu erweisen, wenn er ihm die Wahrheit offen hinstellte. Sollte nicht auch ich hoffen, daß sie (diese Wahrheit) von mir verkündet, wohl aufgenommen werde? Ganz gewiß; denn die Fürsten unserer Zeiten sind Katholiken und Philosophen zugleich. Es scheint, daß sie sich einverstanden haben, die Preßfreyheit einzuführen, die, wenn sie gleich viele wider die Religion schändlich mißbrauchen, mir darum nicht weniger zu statten kommen könne, als ich eine Wahrheit verkünde, für die sich Philosophie und Religion einhellig die Hände bieten.

§. 11. Ich gehe aber in meinen Behauptungen noch weiter, und behaupte freymüthig, daß diejenigen, welche sagen, die Menschen können die Oberherrschaft nicht verleihen, und sie müße daher von Gott selbst eingeführt werden, den Fürsten nur zum Scheine das Wort führen, in der Wirklichkeit aber das Intereße derselben zerstören, daß sohin die den Fürsten wahrhaft dienliche Lehre die entgegengesetzte sey. In der That, daß ein Fürst, der Tyrann wird, der Oberherrschaft verlurstig erkläret werden könne, ist ein eben so wahrer, als einleuchtender Schluß, der auch im ersten Systeme gilt, und ich durch die strengsten Beweise dargethan zu haben glaube. Hierin wären wir also ganz einig; aber die Meynung meiner Gegner ist einer überaus großen Ungereimtheit unterworfen, von der diejenige, die ich aufgestellt habe, frey ist. Wie werden sich nicht die Atheisten, welche die Existenz Gottes schlechterdings verwerfen, und diejenigen, welche den Einfluß des höchsten Wesens auf menschliche

liche Dinge läugnen, freuen, wenn sie vernehmen werden, daß es unter den Menschen keine Souverainetät geben könne, die nicht von Gott käme, sie, in der Meynung, daß es keinen Gott gebe, oder daß er sich um die menschlichen Dinge nicht bekümmere, werden nie mit innigem und aufrichtigem Gefühle einen Souverain erkennen. Sie mögen aus Furcht der Strafe freylich im Reden behutsam seyn; allein innerlich werden sie alle Gewalten, alle Regenten als Usurpatoren und Zerstöhrer der natürlichen Ordnung der Freyheit, Unabhängigkeit und Gleichheit haßen — sie werden gierig jede geringste Gelegenheit ergreifen, um das Joch abzuschütteln, und den Thron zu erschüttern — sie werden sich viele durch Gespräche, Bücher, Medaillen und Sinnbilder gewinnen, und gute, gerechte, für das Wohl der Unterthanen eifrig besorgte Regenten bloß darum tausend Gefahren aussetzen, weil sie solche als aufgedrungen betrachten. Man glaube nicht, daß diese Gefahren Chimären, oder zu weit entfernt seyen. Die Versuche, die der **verborgene Atheismus** unter der Larve der Menschenliebe macht, sprechen für die **Wirklichkeit**. Ich folgere also ganz richtig, daß die obige Lehre der Sicherheit der Regenten entgegen sey, und man diese nur darum vortrage, um sie (die Regenten) zu verrathen, oder weil die gehäßigen Folgen derselben noch nicht bekannt sind.

§. 12. Betrachte man weiter, daß die Völker im Falle wo sie zu hart gedrückt sind, den spekulativen Grundsätzen kein Gehör geben, sondern dem heftigen Antriebe der **Natur** folgen, die, wann das Maß des Elends voll ist, unmöglich mehr ruhig bleiben kann. Wo wird wohl die Person des Regenten mehr über alles

Ir-

Irdische erhoben, als in der mahometanischen Religion? In dieser ist der Souverain so heilig, daß er jene glücklichen Opfer, die er aus Laune mit eigenen Händen erwürgt, heiligt, und dem Himmel zuschickt, weil diese nach der Meynung der Türken für wahre Märtyrer gehalten werden. Demungeachtet finden doch irdische Gottheiten oft in den Händen ihrer Sklaven, von denen sie angebetet wurden, ihren Tod. Der sicherste Schild der Fürsten ist also nur der rechte Gebrauch der Oberherrschaft. Und diejenigen, welchen die Wahrheit nicht gefällt, haben vielmehr zu befürchten, daß sie durch den Druck nicht noch heller ausbreche.

XVIII. Hauptstück.

Von den Gefahren bei Veränderung der Regierungsform.

§. 1.

Nachdem ich gezeigt habe, was in Hinsicht auf die Absetzung des Regenten Rechtens ist, erachte ich es meinen Lesern schuldig zu seyn, einige Betrachtungen nachzutragen; die Völkern die Gefahren aller Art darstellen, worein sie sich begeben, wann sie sich zur Veränderung der Regierungsform, wiewohl mit Grunde entschließen.

§. 2. Es ist schon gezeigt worden, wann dem Volke dieses Recht zukomme, nämlich:

Erstens im Falle, wo die Souverainetät in eine wahrhaft drückende Tyranney ausartet;

Zweytens wo das Verbrechen des Fürsten allgemein notorisch ist;

Drittens wo alle Mittel der Uiberredung fruchtlos angewendet worden sind;

Viertens wo sich auch von der Folge der Zeit keine Besserung hoffen läßt; endlich

Fünftens wo die Nation bei ruhiger Uiberlegung fürgeht und erklärt, daß der Kontrakt von sich selbst aufgelößt sey. Wenn eines von diesen Erfordernißen fehlt; so wird im Falle, daß sich das Volk empöre, das **Unrecht** auf seiner Seite seyn.

§. 3. Die Souverainetät muß also in eine **drückende Tyranney** ausgeartet seyn. Nun können sich aber die Menschen in ihrem Urtheile leicht betrügen, ja die Vorurtheile, die Unwißenheit, und eine unordentliche Selbstliebe kann ihnen hier die gefährlichsten Fallstricke legen. Nichts ist wohl leichter, nichts gewöhnlicher, als sich von kleinen Dingen große Begriffe zu machen, welches die traurige Wirkung der **Vorurtheile** ist. Manchmal ist etwas ein wirkliches Gut, das für ein wirkliches Uibel gehalten wird, oder es ist ein gar geringes Uibel, das noch dazu von Ursachen, die nicht verhindert werden können, herrührt, und man hält es für ein schweres und geflißentlich zugefügtes Uibel. Die **Unwißenheit** der Verhältniße, die die Dinge der Welt natürlicherweise unter sich haben, die Unwißenheit der Ursachen, und der Wirkungen, des Endzwecks und der Mittel, giebt häufigen Anlaß zum Irrthum. Aber vor allen betrachtet die **unordentliche Selbstliebe** alle Gegenstände mit dem Vergrößerungs-Glase, sie giebt den Kleinigkeiten den Schein der größten Wichtigkeit, und so, indem sie sich in ihrem Entschluße übereilen, laufen sie leicht Gefahr, das Unrecht auf sich zu laden, und sich wider das erste Erforderniß zu verfehlen.

§. 4. Das Verbrechen des Regenten muß allgemein bekannt seyn. Hier muß man bemerken, daß die Menschen gemeiniglich geneigt seyen, ihre Widerwärtigkeiten solchen aufzubürden, die eher vermögend als unvermögend sind, an so einem Uibel Schuld zu tragen. Aus dieser Neigung dichteten sich die Alten unendlich viele böse Geister, welche sie für die Urheber der Unfälle, die ihnen begegneten, hielten. Ein solches System scheint dem Menschen würdiger, und er wird um so stolzer, je vornehmer die Person ist, welcher er seinen Unfall zuschreibt; daher geschieht es gewöhnlich, daß man alle Schuld auf den Fürsten wälze. Der allgemeine Hang, sich einen eines Fehlers schuldig zu denken, der weder kränkt, noch zur Klage, oder zur Entschuldigung wider den vermeynten Schuldigen berechtigt, ist die reiche Quelle der **Verblendung**, er kann folglich zu keinem Beweise dienen, und tritt doch als solcher auf — entstellt die wahrhaften Beweise, und läßt diese entstellten Beweise den Meynungen der Menschen für gesetzlich gelten.

§. 5. Bei diesem Hange äußert sich noch der Umstand, daß, da die Selbstliebe in den Unterthanen immer daran arbeitet, ihre natürliche Freyheit, welche das Ansehen des Regenten immer mehr beschränket, die Gemüther wider ihn gleichsam aus Gewohnheit eine gewiße Abneigung hegen, und diese Abneigung wird von Leuten, die wider ihn, entweder weil irgend ein Spruch zu ihrem Nachtheile ausgefallen seyn mag, oder weil er auf sie jene Rücksicht nicht getragen, deren sie sich würdig glaubten, oder weil sie seine Würde beneiden, und so aus andern unzähligen Ursachen, aufgebracht sind, noch mehr angefacht; dergleichen Leute brauchen nicht viel Mühe, das Volk in Irr-

thum zu führen. Denn, da alle Handlungen zwey Gestalten annehmen, das Gute an das Uibel, und das Laster an die Tugend gränzt, so gelingt es leicht, allem, was der Regent thut, eine üble Wendung zu geben.

§. 6. Sind einmal die Gemüther erhitzt; so werden die schwärzesten Verläumdungen, die unwahrscheinlichsten Erdichtungen — die seltensten Widersprüche blindlings für wahr angenommen, und dem Regenten zur Last gelegt: Allgemach wächst dann der Wahnsinn des Volkes — es wird wild, und bereit zu jeder Ausschweifung, folgt es den Eindrücken, die auf dasselbe geschehen, ohne mehr zu untersuchen. Es ist gewöhnlich bei einem Aufstande eine ungeheure Menge Personen versammelt zu finden, worunter die wenigsten von dem, warum es zu thun ist, Auskunft zu geben wißen, und sich vielleicht keiner die Mühe genommen hat, der Wahrheit einer einzigen That, oder Sage nachzuspüren. Auf solche Weise zeigt sich das große Unrecht, das man durch Empörungen begeht. In der That weiß ich auch nicht, ob uns die Geschichte mehr Völker darstelle, die von Regenten, oder mehr Regenten, die von Völkern tyrannisirt worden sind.

§. 7. **Man muß vorerst alle Mittel der Uiberredung fruchtlos angewendet haben.** Wider dieses dritte Erforderniß kann aber leicht aus **Hochmuth**, und aus **Liebe zur Neuerung** gesündiget werden. Aus Hochmuth, weil das Volk, wenn es eine deutliche Kenntniß seiner Rechte bekömmt, gleichsam an sich selbst Wohlgefallen trägt, und sich das ganze Ansehen der Souverainetät beilegt. Jeder Schuhflicker nimmt dann den Ton des Monarchen an. Sich demüthigen, bitten, und

frem-

fremde Dienstesleistungen ansuchen, scheint für die Majestät des Volks zu erniedrigend — es fordert vielmehr, daß der Regent bitte, sich demüthige, und sich beliebt mache.

§. 7. Aus Liebe zur Neuerung. Wahrhaftig, diese hat eine mächtige Gewalt auf den Geist des Menschen, der leicht des gegenwärtigen überdrüßig, sich lieber mit dem zukünftigen beschäftiget, wo er nur das, was ihm gefällt, träumt, und sich eitlen Hofnungen überläßt. Bei solchen Umständen ist der Sturz des Regenten schon stillschweigend beschloßen; das Volk, weit entfernt, die Mittel der Uiberredung zu gebrauchen, legt dann alle Bedingniße eines Vergleichs nur scheinweise vor, und während, daß es schreyt, daß es Friede wünsche, sucht es alles auf, um den Krieg anzuzetteln.

§. 9. Man muß etwas von der Zeit abwarten. Sie kann tausend Veränderungen hervorbringen; ja man ist der Zeit allein manchmal das schuldig, was man für die Frucht der männlichsten Klugheit hält; allein das Volk ist ungeduldig, ihm scheint das gegenwärtige Uibel immer größer, als es in der That ist, und so wird in demselben die Wuth, von diesem gegenwärtigen Uibel, sobald möglich loszuwerden, erweckt. Die Zukunft ist voll Dunkelheit — eine Dämmerung, die den kaltblütigen Mann tröstet, und seine Hofnungen belebt, hilft dem brausenden Menschen nur den Gräuel seines Zustandes vergrößern; dann dünkt ihn, daß er sich in keinen elendern Zustand mehr versetzen könne, und weil er glaubt, für ihn sey kein Mittel mehr, so geräth er in Verzweiflung. Leider! wird die Wohlthat der Zeit auf solche Art außer Acht gesetzt, und man handelt dem Rechte entgegen.

§. 10.

§. 10. Das letzte Erforderniß ist die nach einer vorläufigen reifen **Uiberlegung** erfolgte **Erklärung** der ganzen **Nation**. Dieser Erklärung zuvorkommen, tumultuarisch fürgehen, Privatanleitungen folgen, sind Dinge, die dem Rechte ganz entgegen sind, und woran man sich leicht stößt, weil man statt die **Vernunft** zu Rathe zu ziehen, nur den **Leidenschaften** Gehör giebt.

§. 11. In der That, das Uibel, welches daraus entsteht, wenn man diesfalls **ungerechter Weise** verfährt, ist nicht gering, vielmehr zählt es derjenige, der die Ereigniße richtig zu beurtheilen weiß, unter die ersten Unglücksfälle. Man macht aus dem Unschuldigen einen Schuldigen, aus dem Tugendhaften einen Lasterhaften, und so wird man der Abscheu aller Völker. Doch ist die Menge für diese Gattung Uibel beinahe gleichgültig; ja, sie hat sogar Vergnügen daran, nachdem sie ungerecht geworden, auch grausam zu werden, und schreitet ohne Schaudern zu den gräßlichsten Verbrechen über, sobald sie solche ihrem **Intereße** dienlich glaubt. Ich will dem Menschen, weil er glaubt, alle seine Kräfte mit Hindansetzung des Gefühls, um sein **Intereßewillen** anwenden zu müßen, vorläufig die Gefahren zeigen, welchen er eben dieses **Intereße** durch den Gebrauch jener Mittel aussetzt, wodurch er solches zu verbeßern wähnt.

§. 12. Sobald sich ein Volk wider seinen Regenten erkläret hat, tritt es mit demselben in den **Kriegsstand**. Es setzt sich folglich allen Schrecken des Krieges und der Gefahr aus, ein **erobertes** Volk zu werden, sohin die ganze Last eines beleidigten Siegers zu fühlen. Es will seine Güter und seine Rechte von dem Drucke befreyen, ver-

verliert aber dann die nämlichen sammt dem Leben unter dem feindlichen Schwerdte. Beschwerlichkeiten, Hunger, Schrecken, Wunden, werden der sichere Antheil desjenigen, der streitet, und die Frucht des Siegers wäre erst bei seinem Nachfolger.

§. 13. Sind nun einmal die Bande der Regierung zerbrochen, so geräth man alsobald in die Anarchie — ein Zustand, der weit schrecklicher als die Tyranney selbst ist. Es ist zwar wahr, daß die Souverainetät zu ihrer Quelle, nämlich zum Volke zurückkehrt, aber ist einmal die Ordnung, womit sie verwaltet wurde, zerrüttet; so ist die Herstellung einer andern ohne Zeit und Streitigkeiten unmöglich. Dieser Zwischenraum, binnen welchen man an der Wiedereinführung der Ordnung arbeitet, er sey mehr oder weniger dauernd, wird Anarchie genannt; dann schweigen alle Gesetze, Vernunft und Bescheidenheit weichen den Leidenschaften, die keine Gränze mehr kennen, und alles stürzt in die schrecklichste Verwirrung. Diebstahl, Raub, Schändung, Ehebruch, Todschlag, Betrug und Verrätherey sind die natürlichen Wirkungen der Anarchie, kurz, das Laster hebt in Zeiten der Unordnung ihr Haupt so dreist empor, als die Tugend, wo Ordnung herrscht, sichtbar gewinnt.

§. 14. Kaum sind die ersten Augenblicke verschwunden, wo das Volk zur Umänderung seiner Regierungsverfaßung seine Einwilligung gegeben, kaum sind die wechselseitigen Glückwünsche verjauchzt, als wider alles Vermuthen die Zwietracht entsteht, und das Volk in so viele Faktionen theilt, und untertheilt, die sich alsobald einander aufs heftigste bekriegen. Diese Kriege wer-

werden durch die Verschiedenheit der Meynungen und der Intereßen erzeugt, und erzeugen wieder selbst das Mißtrauen, den Argwohn, den Betrug, Haß und Grausamkeit.

§. 15. Man möge die Abneigung der Unterthanen wider den Regenten noch so allgemein annehmen, so bleibt ihm doch ein unzähliger und mächtiger Anhang übrig, der wiewohl gezwungen der Uibermacht zu weichen, sich nur anstellt, als ob er an der Sache des Volks Antheil nehme, eigentlich aber zur wahren Absicht hat, Unordnungen auf Unordnungen zu häufen, damit allgemach der Wunsch entstehe, alles auf den vorigen Fuß zurückzusetzen, oder damit sich die Macht des Volks schwäche, und es auf diese Art leichter werde, es wieder zu unterdrücken.

§. 16. Andrerseits entstehen aus dem Hochmuthe derjenigen, die um den Thron werben, oder an dem Ministerio Theil haben wollen, neue Unruhen, es bilden sich Fakzionen, die Gemüther erbittern sich, und der Bürgerkrieg bricht in helle Flammen aus. Da jeder Fakzion daranliegt sich das **Volk** zu gewinnen, und dieß nicht anders als durch den Betrug geschehen kann, so bedienen sie sich der List von allen Seiten, die bezaubernden Worte **Freiheit** und **allgemeines Wohl** für dessen Erzielung alles angeordnet zu seyn man vorgiebt, ertönen zu lassen. Indessen aber dienen diese verborgenen Fallstricke zu einem ganz entgegen gesetzten Endzwecke, der ohne dem Zuthun des Volks selbst nicht erreicht werden kann, und das daher in beständiger Täuschung, so lange nämlich als man seiner nöthig hat, erhalten werden muß. Man braucht nur oft das **hochlebe das Vaterland** zu wiederholen, man braucht nur vorzugeben eine **Verrätherei** entdeckt

zu

zu haben, man mache dem Volke große Verheissungen und kleine Geschenke, so läßt es sich den Schwärmereyen aller Art über. Ist es auch darum zu thun, eines mächtigen Rivals los zu werden, so ist es genug, daß ihn ein boshafter aber beredsamer Gegner als einen Freund der Tyranney aufstelle, alsogleich wird das Volk wüthend auf ihn herstürzen, und sein Haus in Asche verwandeln. Die Tugendhaften, und wahren Volksfreunde sind in solchen Zeiten den größten Gefahren ausgesetzt. Der Tugendhafte kann nie Verbrechen gutheißen, und der wahre Freund des Volks kann nicht zugeben, daß es getäuscht werde, allein es ist zu spät, das Volk hält schon beide eines Haßes würdig. Daher dann diese um ihrer eigenen Sicherheit willen entweder das Vaterland verlassen, oder sich verbergen müßen, oder gar vom Volke selbst vertrieben werden. Nun schwimmt es, beraubt seiner wahren Stützen gleich einem der vom Strome hingerissen wird, vergeblich dem Gestade zu, es verliert seine Kräfte, und wo es sich am wenigsten versieht, schmachtet es in den Ketten einer weit ärgern Tyranney als die Vorige war, und dieses Volk darf es zur Fülle seines Elendes nicht einmal wagen, sich darüber, daß es selbst das Werkzeug seiner neuen Sklaverey war, laute Vorwürfe zu machen.

§. 17. Ich sage nicht, daß sich diese traurigen Ereigniße jedesmal auf diese Weise ergeben; allein es bleibt doch wahr, daß dabei die Gefahr nicht entfernt sey, ja es ist sogar sehr ungewiß, ob sich die Lage beßern werde. Ich behaupte endlich, daß die unendlichen Uibel, die man in der Zeit der Krisis auszustehen hat, unausbleiblich seyen. Es ergiebt sich daraus, daß ein Volk zu den äu-

ßer-

ßersten Mitteln nur in den wahrhaft äußersten Nothfällen schreiten müße, daß man sich nicht von eiteln und unbestimmten Gerüchten solle verführen lassen, sondern, daß man sie mit den eigentlichen Umständen abwägen, das Gegenwärtige mit dem Zukünftigen gegeneinander halten — alles berechnen, und sich für die Neuerung nur dann erklären müße, wann sie mit großer Wahrscheinlichkeit eine Summe von Gütern verspricht, die die Uibel, welche durch die Neuerung nothwendiglich entstehen, überwiegt.

XIX. Hauptstück.

Von der innern Einrichtung der bürgerlichen Gesellschaft.

§. 1.

Es hat wohl noch Niemanden gegeben, der nicht mit Vergnügen die Republik oder vielmehr die Monarchie der Bienen betrachtet, und darinn die Ordnung — die Verrichtungen, und wechselweisen Dienste, welche sich diese Thiere im vollkommenen Einverständniße über den Endzweck wechselseitig erweisen, bewundert hätte. Die Haushaltung der Biber bietet dem Auge des Beobachters ein noch weiteres Feld dar, und doch sind dieses leblose Bilder der Kunst, mit der die menschliche Gesellschaft regieret wird. Sie macht freylich, weil wir in derselben gebohren werden, auf uns keinen Eindruck, aber trätte ein Einsamer in dieselbe, und könnte er auf einmal ihren ganzen Mechanismus übersehen; so würde er entweder glauben, daß dieses ein übernatürliches Werk sey, oder bei sich selbst denken, daß der Mensch größer sey, als er wirklich zu seyn scheint. Hier wollen wir uns diese edle Unterhal-

tung

tung verschaffen, und die künstliche Organisazion dieser großen Maschine betrachten.

§. 2. Unter Organisazion versteht man die Lage der Theile, woraus eine Maschine besteht, die regelmäßige Verschiedenheit ihrer Bewegungen, die wechselseitigen Verhältniße, und das Bestreben eines jeden dieser Theile zum nämlichen Endzwecke. Oeffnen wir den Kasten einer Uhr, betrachten wir dann die Anzahl, und den Bau der Räder, das Verhältniß in ihrer Bewegung wie eines dem andern zu Hilfe kömmt, und wie alle zur genauen Anzeige der Zeit hinarbeiten, und nachdem wir alles dieses betrachtet haben; so haben wir die Organisazion, die jede Uhr haben muß, entdeckt. Auch die innere Organisazion des menschlichen Körpers macht ein so weitschichtiges und verstricktes Gewebe aus, daß man mit Entdeckung derselben noch nicht fertig geworden. Diese Schwierigkeit ergiebt sich bei der Organisazion der bürgerlichen Gesellschaft nicht; ja wir können vielmehr sagen, daß, weil wir die Gesellschaft, und die Oberherrschaft haben entstehen sehen, ihre Organisazion schon vor unsern Augen sich darstelle. Indeßen, weil wir doch mehr die Absicht hatten, die Materialien zu bilden, als sie zugleich zu organisiren; so wollen wir in diesem Hauptstücke umständlicher davon handeln.

§. 3. Vor allen muß bemerkt werden, daß die bürgerliche Gesellschaft in zwey Hauptverhältnißen, nämlich dem Verhältniße zwischen jedem Bürger mit jedem Bürger, und jenem zwischen jedem Bürger, und dem Regenten bestehe. Hierin liegt ratio corporis & unitatis.

§. 4.

§. 4. Jeder Bürger beschäftigt sich durch Ausübung seiner natürlichen Rechte mit seiner eigenen Glückseligkeit, jedoch so, daß er die andern nicht stöhre. Es hat also die Handlung eines jeden eine Gränze — eine Regel, und einen wechselseitigen Bezug.

§. 5. Jeder Bürger von natürlichen und erkünstelten Bedürfnißen angetrieben — wendet seinen Fleiß dahin an, um sich die Mittel zu verschaffen, wodurch er jene Bedürfniße erlangen kann. Und so haben wir den Tausch mit den Produkten der Industrie. Ich bringe ein Gut hervor — ein anderer ein anders, mir nützt das Seinige, und ihm das Meinige, durch den Tausch werden wir beyde befriedigt; allein weil der Tausch der Waaren selbst verschiedenen Anständen unterworfen ist, so ist man auf die Entdeckung des Geldes gerathen, das alle Waaren vorstellt, und selbst Waare ist. Auf diese Art wird jeder Bürger in Hinsicht auf jeden andern Bürger zugleich Käufer und Verkäufer. Die bürgerlichen Gesetze setzen dann die Regeln fest, die bei dem Kaufe und Verkaufe von allen beobachtet werden müßen.

§. 6. Da der Fleiß der Menschen verschieden ist, und die natürlichen Ursachen verschiedentlich zusammentreffen, so muß es in der bürgerlichen Gesellschaft Reiche und Arme geben. Gleichwie mir ferners die Gesellschaft freyes Feld laßen muß, um mich von der Armuth zum Reichthum hinaufschwingen zu können; so kann sie mich auch nicht hindern vom Reichthum in die Armuth zu verfallen. Die Ursache liegt darin, weil sie mich in dem natürlichen Rechte der Freyheit so lange es andern nicht nachtheilig wird, auf keine Weise stören kann. So sehen wir

vor

vor unsern Augen die vielen verschiedenen Klaßen die einander **untergeordnet**, und unter sich nicht isolirt sind, entstehen — so sehen wir, sage ich, den Ursprung der **Ungleichheit**, welche aber die Klaßen vielmehr unter sich **vereinigt**, und sie in wechselseitigen **Handel** setzt. Braucht der Arme den Reichen, so braucht auch der Reiche den Armen, und man hat sichs von den bürgerlichen Gesetzen, und der öffentlichen Gewalt zu versprechen, daß die Mächtigen die Schwachen, welche allzeit ihre Mitmenschen bleiben, nicht unterdrückeu.

§. 7. Die Bürger, da sie ihres Intereße wegen in wechselseitiger Verbindung stehen, sind sich zugleich natürlicherweise wechselseitige **Feinde**, aber auch **Freunde** und sie **vertheidigen** sich einander, weil die öffentliche Gewalt wider denjenigen, der die Rechte eines Bürgers verletzt, mit der Strafe nicht einschreiten kann, so lange das Verbrechen nicht durch Beweise dargethan wird. Der Hauptbeweis um so eine Verletzung darzuthun, besteht in der **Zeugenschaft**. Das gemeinschaftliche Leben bringt es mit sich, daß jeder der Zeuge der Handlungen eines andern sey, und also dieser von jedem, der über die Ordnung schreiten will, gefürchtet wird. Auf diese Weise wird jeder **Bürger** eine **Wache**, die für die Sicherheit eines jeden Bürgers wacht. Wer vertheidigt wohl die Güter, die auf freyem Felde liegen? Warum wird das, was den Augen aller ausgesetzt ist, nicht gestohlen? Warum geht man sicher auf den Straßen? Woher anders die Ruhe im Hause; als weil wir uns fast immer in Gegenwart einiger Zeugen befinden? So weit von den Verhältnißen der **Bürger** unter sich. Reden wir nun von demjenigen, die zwischen ihnen und den **Regenten** bestehen.

§. 8.

§. 8. Die gemeine Klaße meint, der **Regent** dürfe in dem innern **Handel** des Staats keinen Einfluß haben, und doch ist er seinem **Berufe** gemäß der erste **Kommerziant**, (il primo Commerciante per ufficio) er steht, so zu sagen, mit jedem **Bürger** im Handel. Denn es ist ein ökonomisches Axiom: je seltner eine Waare wird, desto höher steigt der Werth derselben, und jemehr sie am Werthe abnimmt, desto überflüßiger wird sie. Es ist weiters eine einleuchtende Wahrheit, daß jemehr einer von der vorhandenen Menge an sich bringt, desto weniger für die andern übrig bleibe, und je weniger sich einer von der Waare zueignet, desto mehr wird den andern zu Theil. Aus diesem folgt, daß jemehr einer von der vorhandenen Menge an sich bringt, desto mehr erhöhet er den Werth des Antheils, welchen er den andern zurückläßt, und je weniger einer nimmt, desto mehr fällt der Werth des Antheils, welcher den andern bleibt. Nun kömmt dem Regenten kraft des Gesellschaftsvertrags das Recht zu, Auflagen zu machen, und sie einzuheben, folglich steigt oder fällt der Werth der Staatsprodukte im Verhältniße des Antheils, den davon der Regent an sich bringt. Er ist also das **Haupt** des innern Handels — er ist, der ihm seine **Richtung** giebt, und jeder **Unterthan** ohne Ausnahme steht mit ihm **unmittelbar** im Handel. Weil sich ferners ein Theil der Auflagen von der Ein- und Ausfuhr der Waaren herschreibt; so erstreckt sich sein Einfluß auch auf den **auswärtigen** Handel. Uiberhaupt bemerke ich, daß die Größe und Nothwendigkeit der Auflagen einen Gegenstand ausmachen, der auf die richtigste Waagschale gelegt werden muß.

§. 9. Keine Gesellschaft kann mit dem bloßen **Naturrechte** bestehen; denn sie erzeugt neue **Verhältniße**,

und eben die Verhältniße einer Nation sind von jenen einer andern unterschieden. Sie fordern gewiße positive Verträge, die der Mensch, welcher mit seinen Mitbürgern in dieser besondern Gesellschaft lebt, schließt, und die daher nicht als eine unmittelbare Folge der menschlichen Natur, sondern vielmehr als freiwillige, und von den Umständen an die Hand gegebene zu betrachten sind. Die positiven Verträge, welche dasjenige, was in sich ereignenden Fällen zu thun, oder zu unterlaßen ist, anzeigen, und durch den allgemeinen Willen, oder durch den Regenten ausgedrückt, dann mündlich oder schriftlich verkündiget werden, heißen die bürgerlichen Gesetze, dergestalt, daß die Handlungen eines jeden Bürgers, in soferne sie die Rechte eines dritten betreffen, in engster Verbindung mit den bürgerlichen Gesetzen, und folglich mit dem Fürsten stehen. Sie setzen den wechselseitigen Handlungen aller Bürger gewiße Gränzen, die der Wesenheit der Art, dem Orte, und der Zeit der Handlungen so angemeßen sind, daß die Absicht, jedem Individuum alles, was ihm zusteht, zu erhalten, immer erreicht wird.

§. 10. Gleichwie der allgemeine Wille mittelst des Organs des Regenten, die Gesetze geben muß, so liegt auch dem allgemeinen Verstande die Anwendung derselben ob, welches so viel ist, als urtheilen. Es ist so eben gesagt worden, daß jeder Bürger mit jedem Bürger, und mit dem Regenten im Verhältniße stehe; aber es ist klar, daß er in dem einen sowohl, als in dem andern Falle, wo er sich einem Gerichte unterziehen muß, das Urtheil von dem Regenten zu erwarten habe. Wann das Recht zwischen zweyen strittig wird, und es zweifelhaft ist, ob es diesem oder jenem Theile zukomme; so tritt der

Fürst

Fürst in das Mittel, spricht sein Urtheil, endiget den Zwist, und stellt Friede her. Allein dieß gilt blos in bürgerlichen Fällen. Was die peinlichen Fälle anbelangt; so hat jeder, der auch nicht beleidigt ist, das Recht, Ankläger zu seyn, weil das Verbrechen die Sicherheit aller angeht. Aus eben diesem Grunde wird es klar, warum auch dem Regenten das Recht zustehe, bei begangenen Verbrechen der Ankläger zu seyn. Es faßt auch keinen Widerspruch in sich, daß er zugleich Ankläger, und zugleich Richter sey, weil erstens aus der Ursache, daß er das Allgemeine vorstellt, die Vermuthung für ihn spricht, daß er gerecht sey — zweytens, wiewohl es der Regent ist, dem beyde Aemter obliegen, er solche doch nicht persönlich versieht, sondern sich durch verschiedene Gerichtshöfe vertreten läßt — drittens bleiben dem Beklagten alle Wege zur Vertheidigung offen, und viertens sind sowohl die Beweise, als auch das Urtheil, und die Strafe fast gar nie der Willkühr des Regenten überlaßen, sondern unabweichlich von den Gesetzen festgesetzt, die alles, was ihnen nicht entspricht, für nichtig erklären.

§. 11. Da ein Urtheil ohne die Vollziehung zu nichts dienen würde, so war es nothwendig, eine öffentliche Macht aufzustellen, und diese dem Regenten anzuvertrauen. Daher steht jeder Bürger mit der Macht des Regenten im engsten Verhältniße. Diese Macht ist's, welche ihn zur genauen Erfüllung aller seiner Pflichten verhält, und ihn an die Ordnung, unerachtet der Versuche, die er dagegen wagt, feßelt.

§. 12. Der Regent ist also in der bürgerlichen Gesellschaft der Mittelpunkt, von dem alle Linien ausgehen,

und

und ihnen nach Erforderniß ihre Richtung giebt. Der Regent legt überall seine Hand an — er ist bei allem gegenwärtig — er belebt alles, und darum muß die Souverainetät für die Basis der Organisation betrachtet werden. Allein, gleichwie die Souverainetät auf verschiedene Arten ausgeübet werden kann, eben so laßen sich auch verschiedene Organisationen denken. Wir haben nur von jener allgemeinen Organisation zu handeln gehabt, die in jeder Gesellschaft, wo die Oberherrschaft ordentlich eingeführt ist, besteht. Und es gehört nicht zu unserm Gegenstand von besondern Organisationen zu handeln.

XX. Hauptstück.

Von dem Feinde, den die Rechte des Menschen in der bürgerlichen Gesellschaft haben.

§. 1.

Der Feind, den man im Naturstande anträfe, findet sich auch in der bürgerlichen Gesellschaft ein, ohne eine Hoffnung übrig zu laßen, je aus derselben verdrängt werden zu können. Die Selbstliebe ist ein Eigenthum unserer Natur, sie ist die Triebfeder aller unserer Handlungen. Es ist nicht möglich, daß es einen Menschen gebe, der sich nicht selbst liebe, und sollte es doch wirklich einen solchen geben, so wäre er mehr ein unbewegliches Automat in Gestalt eines Menschen. Die Selbstliebe ist unser Feind, aber zugleich auch unser Freund; denn sie ists, die uns verleitet, in die bürgerliche Gesellschaft zu treten, und die uns die Mittel an die Hand giebt, in derselben zum Genuß der Sicherheit zu gelangen. Wie es seyn könne, daß sie des Menschen Feind und Freund zugleich sey, wollen wir nun umständlicher erklären.

§. 2. Unter Selbstliebe kann nichts anders verstanden werden, als die unübersteigliche Begierde, die jeder nach seiner eigenen Glückseligkeit fühlt. Einen Beweis dieser Begierde giebt der Fall an die Hand, wo der Mensch, der seine Lebenstage in zu großem Jammer verlebt, sich ohne Anstand zum Selbstmorde entschließt. Will ein solcher nicht unglücklich leben; so muß man gestehen, daß die Liebe zur Glückseligkeit noch stärker, als die Liebe zur Existenz sey, und sich daher die Liebe seiner selbst, das ist, seines existirenden Individuums auf die Begierde nach eigener Glückseligkeit, der Niemand entsagen kann, zurückführen laße.

§. 3. Man kann daher nicht allgemein behaupten — die Selbstliebe sey schon innerlich bösartig; denn, da uns die Natur die Vorschrift der Vernunft gegeben hat, damit wir den innern Beweggrund unserer Handlungen leiten; so muß auch dieser Grund, nämlich die Selbstliebe, wenn sie die Vorschrift der Vernunft beobachtet, moralisch gut seyn. Es kömmt hier zu betrachten, daß die Selbstliebe, oder die Begierde nach eigener Glückseligkeit, gleich dem Vermögen zu gehen, und zu sehen, ein physischer Antrieb, und daher ein gleichgültiger Grund ist, der für sich allein betrachtet werden muß. Erst dann, wann sie sich nach der Vorschrift der Handlungen richtet, geht sie aus dem physischen Zustande in den moralischen über, so, daß sie moralisch gut, oder schädlich wird, je nachdem sie dieser Vorschrift gemäß, oder zuwider handelt: benimmt sie sich nach der Vernunft; so ist sie nicht nur allein moralisch gut, sondern auch unser Freund, weil die Vernunft unser wahres Wohl nie außer Acht setzen kann. Verläßt aber die Selbstliebe diesen vortref-

lichen Wegweiser; so wird sie, außer daß sie moralisch schädlich ist, noch dazu unser Feind, weil das, was der Vernunft nicht angemeßen ist, für uns ein wahres Uibel seyn muß.

§. 4. Man muß freylich gestehen, daß die Selbstliebe vielmehr geneigt ist, nach ihrer Laune zu handeln, als den Zaum der Vernunft mit Gelaßenheit zu erkennen. Wahrhaftig, ein Umstand, der nicht seyn sollte, und Unordnung hervorbringt. Da sich wohl nicht sagen läßt, daß der weise Schöpfer des Menschen in ihm den Grund zu dieser Unordnung gelegt habe; so muß sie von irgend einer zufälligen Ursache hergeleitet werden. Doch hier ist nicht der Ort um sich religiösen Betrachtungen zu überlaßen. Es ist gewiß deutlich, und von der Erfahrung bestättigt, daß die Selbstliebe meistens der Vernunft entgegen handle, und darum der Feind der Rechte des Menschen sey. Ja sie ist leider der fürchterlichste Feind, und zwar erstens wegen ihrem großen Einfluß, zweytens wegen ihren Gesetzen, und drittens wegen ihren Kunstgriffen.

§. 5. Die Selbstliebe hascht nach allem, was angenehm ist; dies ist eben keine sonderheitliche Leidenschaft, die sich auf einen sonderheitlichen Gegenstand beschränkte, nein, sie ists eben so wenig, als man sie nicht geradehin für die Mutter aller Leidenschaften betrachten kann; man muß vielmehr, um sich recht auszudrücken, sagen, daß alle Leidenschaften mit der Selbstliebe einerlei seyen, und sie erst nach Verschiedenheit ihres Hangs verschiedene Benennungen erhält. Sie kann Stolz, Hochmuth, Ehrsucht, Haß, Liebe, Hoffnung, Furcht, Zorn,

Neid, Eifersucht, Mitleid heißen, kurz, in ihr ist alles das begriffen, was das Gemüth des Menschen auf was immer für eine Art bestimmt. Und da wir von einer Sache nur in so ferne, als wir das Gegentheil derselben lieben, Abscheu haben; so schreibt sich auch der Abscheu von ihr her. Wir sehen nun, wie ausgebreitet die Herrschaft der Selbstliebe sey — sie findet sich überall bei öffentlichen Handlungen sowohl, als bei den Handlungen der Einzelnen ein, sie wirkt auf das, was man thut, und auf das, was man unterläßt — sie handelt, wann man redet, und wann man schweigt — sie mischt sich in alle Gedanken — in alle Urtheile, und in alle Betrachtungen. Ist sie also nicht wirklich als ein großer Feind der Rechte des Menschen zu fürchten.

§. 6. Untersuchen wir auch die **Gesetze**, nach welchen diese Herrscherinn regiert, und wir werden finden, daß sie die Gesetze der **Unersättlichkeit**, und des **ausschließlichen Genußes** immer vor sich habe.

§. 7. Die Selbstliebe ist **unersättlich**, alles, was auf irgend ein Gut Bezug hat, verlangt sie **vollständig**, sobald sie einer Art Genußes satt ist, wünscht sie eine neue Art des Genußes, hat sie das Wenigere erreicht, so verlangt sie das Mehrere, und ist sie im Besitze einiger Güter, so wünscht sie alle übrigen, die ihr noch fehlen, kurz, sie ist nur nach dem nicht lüstern, was sie nicht kennt. Wahrhaftig, dieser Karakter macht sie in der bürgerlichen Gesellschaft lästig und gefährlich. Doch man wundere sich nicht über ihre Unersättlichkeit. Ist denn die Selbstliebe nicht eben das, was die **Begierde zur Glückseligkeit** ist? findet sich die **vollkommene** Glückseligkeit

nicht

nicht blos im Unendlichen, und ist es also ein Wunder, daß sich die Selbstliebe nicht sättigen könne, so lange sie sich in dem engen Kreise der Zufälligkeit eingeschloßen findet?

§. 8. Sie ist aber auch nicht blos unersättlich, sondern sie will noch dazu alles ausschließlich für sich allein. Es scheint zwar, daß ein Mensch, der mit seines Gleichen lebt, auf die andern bedacht sey, und etwas für sie thue. Allein dieses ist eitler Schein: der Mensch ist nur auf sich selbst bedacht, handelt ganz für sich allein, als lebte er ganz allein auf dieser Welt; ja, wenn er in Gesellschaft lebt, macht er in Geheim darauf Anspruch, von allen bedienet, und verehrt zu werden, ihm sollen alle nachgeben, auf ihn sollen sich die Handlungen eines jeden beziehen, indeßen er außer sich keinen Mittelpunkt suchen zu dürfen glaubt. Wahrhaftig ist dieser zweyte Karakter der Selbstliebe der schädlichste unter allen!

§. 9. Dies sind die Gesetze der Selbstliebe, so lange sie nicht unter der Herrschaft der Vernunft stehen. Wir wollen sie mit den gesellschaftlichen Gesetzen gegeneinanderhalten, und sehen, wie sie im Widerspruche stehen. Die Gesellschaft schreibt den Begierden eines jeden Bürgers Gränzen vor — die Selbstliebe hingegen will in ihrer Ausübung unumschränkt seyn: die bürgerliche Gesellschaft will, daß sich jeder nach den übrigen benehme, und die Selbstliebe verlangt, daß jeder der Mittelpunkt seiner selbst und der übrigen sey. Die gesellschaftlichen Gesetze erzeugen natürlicherweise Friede und Einigkeit, die Gesetze der Selbstliebe hingegen stiften Zwist, und Krieg. Wie ist es auch wohl möglich, daß sich so viele handelnde, die immer über die Gränzen zu schreiten suchen,

miteinander friedlich betragen? Wie ist Uibereinstimmung unter so vielen Rädern möglich, deren jedes die andern an sich zu ziehen bemüht ist? Ergiebt sich nicht vielmehr ein auffallender Kontrast, in welchem die Kreise, die sich bilden, sich auf eben so unzählige Arten unterbrechen, als sich diejenigen, welche der plötzliche Sturz abgerißener Felsenstücke in der stillen See durch gegenseitige Stöße auf unendliche Arten so durchschneiden, daß daraus nur unregelmäßige Figuren, und eine allgemeine Ungestümme des Waßers entsteht?

§. 10. Die Gefahren der Selbstliebe nehmen noch durch die Kunstgriffe, die ihr von Natur eigen sind, zu, sie besitzt eine wunderbare Art, sich zu verbergen, wenn sie weiß, daß es ihrem Intereße nicht zuträglich ist, sich mit offener Stirne zu zeigen, nimmt sie alle Larven an, und spielt jede Rolle gleich gut — sie nimmt das Gerade, das Gerechte, und Ehrbare zum Vorwande, um zu verblenden — sie schmeichelt, damit sie hintergehen — bittet, damit sie befehlen, und erniedriget sich, damit sie sich desto mehr erheben könne, kurz sie ist ein wahrer Protheus, der, indem er alle Gestalten annimmt, sich nur aufhalten läßt, wann es ihm beliebt.

§. 11. Uibrigens will die Selbstliebe nie erkennen, daß sie der Vernunft entgegen handle, weil, wenn ihr diese aufstoßt, die Unvollkommenheit auffällt, welche die Selbstliebe doch in sich selbst verabscheut. Allein wie soll sie doch angehen, um nach ihrer Art handeln, und sich zugleich die Vernunft zur Freundinn machen zu können? um dieses zu bewirken, wagt sie alles, um sie zu verführen, und sie zu bestechen, mit Gewalt bringt sie solche in ihr Inter-

tereße, indem sie durch zweydeutige Begriffe, durch oberflächlich untersuchte Gründe, durch sophistische Schlußfolgen es dahin bringt, daß sie von ihr den Beifall erhalte. Im Falle, wo die für sie so beleidigende Wahrheit dergestalt klar ist, das es ihr unmöglich wird, die Vernunft zu bemeistern, so wendet sie alle List an, um es dahin zu bringen, daß die Vernunft ihre Aufmerksamkeit nicht dahin richte, und sie ohne Vorwurf ihre Neigungen befriedigen laße. Wann ein anderer Vernunftschlüße macht, so werden wir es leicht gewahr, ob er wegen seiner Selbstliebe übel schließe; aber wenn wir selbst Vernunftschlüße machen, so scheint uns fast immer, daß wir richtig schließen. Die Selbstliebe ist also ein Feind, vor dem sich schwer zu hüten ist, und man muß sich also nicht wundern, wenn das gesellschaftliche Leben zu wechselseitigen Uibervortheilungen Anlaß giebt. Aus Selbstliebe hintergehen wir andere, und aus Selbstliebe hintergehen wir uns selbst.

§. 12. Nachdem ich die **Eigenschaften** der Selbstliebe erkläret habe, will ich die **Hauptursachen** anführen, warum die Selbstliebe des Einen mit der Selbstliebe des Andern im Widerspruche zu stehen pflege. Diese Ursachen sind erstens die **Verschiedenheit** der **Meynungen**, und zweytens die **Identität der Intereßen**.

§. 13. Jedem Menschen ist eine verschiedene **Denkungsart** gegeben, die sich aus der **Erziehung** und den sich in der **Kindheit** entwickelten **Neigungen** bildet; daher kömmt es, daß mancher Gegenstand, der dem einen gut zu seyn scheint, dem andern als ein **Uibel** vorkömmt. Die Selbstliebe ist so sehr auf ihre Denkungsart

ver-

versetzen, daß es sehr schwer ist, ihr mehr zu entsagen, und daher rührt die reiche Quelle der Zwistigkeiten.

§. 14. Es ist eine Seltenheit, zween zu finden, die gleiche Denkungsart haben; aber der Fall ergiebt sich sehr oft, das mehrere ein und das nämliche Intereße haben. Ereignet es sich nun, daß mehrere Personen nach der Erlangung eines und des nämlichen Gutes trachten; so will jede dem Gesetze der Selbstliebe nach solches trotz aller andern bestehenden Gesetze an sich bringen, und sie bietet alle Kräfte auf, um zu siegen. Dieser Sieg ist aber ohne Streit, der doch dem Staate höchstschädlich ist, unmöglich.

§. 15. Es kann jeder daraus leicht entnehmen, wie schwer es sey, die Bürger unter sich in der süßen Einigkeit zu erhalten, und sie der innern Absicht der Organisation gemäß, welche die Wohlfahrt, und die Erhaltung der Gesellschaft will, handeln zu machen.

§. 16. Wir können uns nicht bei dem bloßen Verhältniße, in dem ein Bürger mit dem andern steht, allein aufhalten. Wir müßen auch den ganzen Körper der Nation in Hinsicht auf das Verhältniß betrachten, worinn sie mit dem Regenten, der sie leitet, steht. Wer über dasjenige gedacht hat, was wir von der Selbstliebe gesagt haben, muß wohl gestehen, daß dieses zwey feindliche Mächte seyen, die sich unter dem Scheine des Friedens auf das hartnäckigste bekriegen. Der gesellschaftliche Zustand ist das Werk der Nothwendigkeit, er ist ein Stand der Beschränkung, der Verminderung, der Abhängigkeit, das heißt, er ist ein Zustand, der dem Geiste der

Selbst-

Selbstliebe nicht angemeßen ist. Man sage, wie man wolle, daß die Menschen anders nicht bestehen können, so bleibt es doch immer die Sprache der Vernunft, und die Selbstliebe möchte für sich abgesöndert bleiben. Daher kömmt es, daß alle, die gehorchen, heimlich wider denjenigen, der gebietet, sich entrüsten, und sich bemühen, von allen Seiten so viel als immer möglich ist, die Sphäre der Freyheit zu vergrößern, und die der öffentlichen Macht, zu beschränken. Sie sehen nicht ein, daß sie sich auf diese Art den eigenen Untergang vorbereiten und wenn sie es auch einsehen, so zieht die Selbstliebe das Intereße des gegenwärtigen Augenblicks vor. Bei so gestalten heimlichen Stimmungen gerathen die Gemüther bei allem, was der Regent unternimmt, wenn es auch ganz auf den wahren Vortheil des Allgemeinen gerichtet ist, aber nur im geringsten mit dem Intereße des gegenwärtigen Augenblicks nicht übereinstimmt, in Gährung, und es entstehen unzählige Klagen.

§. 17. Anderseits drückt der Regent, und alle diejenigen, die an der Oberherrschaft Theil haben, die Nation wegen dem nämlichen Gesetze der Selbstliebe. Sie bemühen sich, solche so viel sie nur immer können zu verkleinern, damit sie um so höher steigen. Daher schreiben sich die übertriebenen Auflagen, die Bestechung der Gerichte, und der Verkauf der Gunstbezeugungen — daher schreiben sich Pracht, Uiberfluß, und Unempfindlichkeit gegen alles, was nicht zum Hofe gehört.

§. 18. Doch wenn Selbstliebe die Höflinge wider das Allgemeine vereinigt, so unterläßt die nämliche Selbstliebe auch nicht, unter ihnen Krieg zu stiften. Der Regent ist

ist immer geneigt, gegen die Minister Mißtrauen zu hegen, und die Minister gleichfalls wider den Regenten — dieser, wie jene sind immer auf alle Wege bedacht, wo sie sich einander bevortheilen können. Noch ärger zeigen sich die Wirkungen der Selbstliebe unter den Höflingen. Die Verschiedenheit der Meynungen, und die Identität der Intereßen reitzen ihre Leidenschaften um so mehr, je größer die Gegenstände sind, und je näher sie mitsammen leben, daher müßen sie den heftigsten Versuchungen unterliegen, sich durch wechselseitige Fallstricke einander zu stürzen. Wirklich können auch anderswo die Kunstgriffe der Selbstliebe nicht mehr verfeinert, und schlauer seyn, als sie es bey Hofe sind. Denn die Leitung der Geschäfte, und der dabei herrschende Wetteifer schärfen den Verstand, und daher kömmt es, daß bei Hof die Verstellung größer, die Plane beßer ausgedacht, die Mittel zum Sturze früher gewählt, und mit größerer Behutsamkeit zu ihrem Endzwecke angewandt werden.

§. 19. Wohl mir, daß ich keinen Hof kenne, und folglich nicht geradehin behaupten könne, daß an allen ohne Unterschied die eben angeführten Laster herrschen. Aber ich kenne so ganz mittelmäßig den Menschen, und habe daher nur das anführen wollen, was die Selbstliebe eines Hofmannes, der seiner Vernunft kein Gehör giebt, kraft ihrer Gesetze zu unternehmen fähig ist. Ohne Zweifel kann es auch Regenten und Minister geben, die wegen ihrer Tugend ehrwürdig sind — ein Beweiß, daß die Selbstliebe besiegt werden könne.

§. 20. Nun schreite ich zum Schluße des ersten Theils meines Werks. Ich habe dem Leser die natürlichen

Rech-

Rechte des Menschen vor Augen gelegt, und dabei bemerkt, daß seine zeitliche Glückseligkeit in Ausübung derselben bestehe — ich habe weiters bewiesen, daß, da der bloße Naturstand kein Mittel zur Sicherheit an die Hand gibt, der Stand, zu dem uns die Natur berufen hat, die bürgerliche Gesellschaft sey, wo man die erwünschte Sicherheit erlangen kann. Wir haben demnach die Gesellschaft entstehen gesehen, wir haben ihre Organisazion betrachtet; aber wir haben dabei auch wahrgenommen, daß der fürchterliche Feind der Rechte des Menschen uns in der Gesellschaft auf dem Fuße nachgehe. Wie dieser Feind gebändigt, und seine Handlungen dahin gerichtet werden können, daß er die Rechte eines jeden verehre, und welche zu diesem Ende schickliche Mittel die bürgerliche Gesellschaft schon in sich selbst enthalte, wollen wir umständlich im zweyten Theile dieses Werks untersuchen.

Ende des ersten Theils.

Bayerische StaatsBibliothek
Münchener DigitalisierungsZentrum Digitale Bibliothek

Spedalieri, Nicola

<<Die>> Rechte des Menschen

Bd.: 1

Passau (1794)

Regensburg, Staatliche Bibliothek -- 999/Philos.282(1/4
urn:nbn:de:bvb:12-bsb11109126-9
VD18 8022959X-001